ROCZNIKI HUMANISTYCZNE
Tom XLI, zeszyt 3 – 1993

KRZYSZTOF NARECKI
Lublin

O ZASADZIE TOŻSAMOŚCI PRZECIWIEŃSTW W MYŚLI HERAKLITA Z EFEZU

Jednym z najbardziej oryginalnych rozwiązań Heraklita z Efezu, dotyczącym natury rzeczywistości, było stwierdzenie, iż każda rzecz, każda cząstka kosmosu składa się z przeciwieństw i że swe istnienie zawdzięcza nieustannemu napięciu (walce) między nimi. Myśl ta – jak się wydaje – pełniła zasadniczą rolę w filozofii Efezyjczyka, spośród bowiem wszystkich jego fragmentów prawie czwarta ich część dotyczy zmiennej natury rzeczywistości, zbudowanej z przeciwieństw. Na tej właśnie podstawie słusznie uznaje się Heraklita za twórcę teorii przeciwieństw lub – inaczej – zasady tożsamości (czy też jedności lub zbieżności; łac. *coincidentia oppositorum*) przeciwieństw[1]. Oczywiście przeciwieństwa jako takie dostrzegano już i wykorzystywano na długo przed Heraklitem. Anaksymander bowiem tłumaczył istnienie realnego świata wyłanianiem się z bezkresnego *principium* (ἄπειρον) przeciwieństw, które tak oto oddzielone pozostawały we wrogim do siebie stosunku. Obok „bezkresu", kreującego – według Anaksymandra – przyrodę z samego siebie, pitagorejczycy przyjmowali drugą niezbędną zasadę – liczbę. Opowiadając się w ten sposób za dualizmem, dostrzegali przeciwieństwa we wszelkich dziedzinach. Sporządzili nawet – jak pisze Arystoteles w *Metafizyce* (986 a) – wykaz 10 najważniejszych przeciwieństw, wśród których na pierwszym miejscu stoi para: koniec i nieskończone (πέρας – ἄπειρον). Te wypowiedzi na temat przeciwieństw nie mogły ujść uwagi Heraklita, dla którego jednakże podstawowym problemem było nie tyle pytanie o początek świata, ile o sposób jego istnienia; dobitnie tego dowodzi fragment 30, gdzie stwierdzeniu o odwieczności kosmosu towarzyszy utożsamienie go z wiecznym ogniem, miarowo

[1] Treść zasady *coincidentia oppositorum* najlepiej i najjaśniej – naszym zdaniem – formułuje i omawia M. Marcovich w artykule: *What Heraclitus said?* W: *Proceedings of the 7th Inter-American Congress of Philosophy I 1967*. Québec 1967 s. 302 n., 304-306.

zapalającym się i gasnącym[2]. Przyjąwszy zatem założenia swoich poprzedników[3], Heraklit twierdził, że świat można zrozumieć tylko w kategoriach przeciwieństw, tzn. że wszelkie zdarzenia i rzeczy dzieją się na skutek nieustannego napięcia (ruchu) między przeciwieństwami. W nauce filozofa wspomniane napięcie jest konieczne dla istnienia świata zarówno w sensie fizycznym, jak i teologiczno-logicznym. Wszak oba te aspekty wyznaczają sposób istnienia i działania kosmicznego logosu i boskiego ognia. Wymienione tu pojęcia „logos" i „ogień", występujące we fragmentach również jako „wojna" (B 53, B 80), „harmonia" (B 51, B 8, B 54), „bóg" (B 67), „jedyna mądrość" (B 32) – to, jak się wydaje, imiona tego samego bytu, którego obecność w świecie miała dla Heraklita różne oblicza. Temu właśnie daje wyraz filozof, używając różnych terminów w różnych kontekstach, np. „ogień" pojawia się we fragmentach meteorologiczno-kosmologicznych; „bóg" występuje tam, gdzie filozof nawiązuje w jakiś sposób do tradycji; „logos" natomiast zwraca uwagę na racjonalny aspekt danej wypowiedzi[4]. Nie można więc zbyt rygorystycznie przykładać prawideł logiki do tych pojęć, których sam Heraklit używał w sposób mało precyzyjny, czasami dowolny czy nawet niejasny. Jest to zrozumiałe, jeśli pamiętamy o tym, iż Heraklit był filozofem i poetą w jednej osobie, chętnie posługującym się dwuznacznością, zagadką, paradoksem i – jak widać w większości fragmentów – obrazem czy metaforą[5].

Jak się wydaje, o prawdzie tej jakby zapomniał Arystoteles; zarzucając bowiem Heraklitowi stwierdzenie, iż pewne przeciwieństwa są „tym samym (tą samą rzeczą)"[6] (zob. np. B 59, B 60), uznał to za pogwałcenie swego zasadniczego prawa logiki, a mianowicie prawa sprzeczności; nie można bowiem – zdaniem Arystotelesa – twierdzić, że ta sama rzecz jest i nie jest[7] lub że przeciwne atrybuty mogą być orzekane o tym samym przedmiocie[8]. Oczywiście z logicznego punktu widzenia argumenty Arystotelesa są nie do odparcia, tylko że

[2] Fragmenty Heraklita będziemy cytować z 3 wyd. zbioru: H. D i e l s. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Vol. 1. 3. Aufl. Berlin 1912 (dalej skrót: Diels D) i z wyd. 6 tegoż zbioru (Berlin 1951), dokonanego przy współudziale W. Kranza (dalej skrót: Diels DK). Przekłady polskie, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autora artykułu.

[3] Heraklit jakby pogodził w swej nauce myśl o transformacji podstawowego tworzywa, którym dla Anaksymenesa było powietrze, z Anaksymandrowym rozwiązaniem, iż realny świat powstał dzięki wyłonieniu się z „bezkresu" przeciwieństw, które dalej dążą do wzajemnego unicestwienia i zwycięstwa jednego z nich.

[4] Por. G. S. K i r k. *Heraclitus. The Cosmic Fragments*. Cambridge 1954 s. 403 (dalej skrót: Kirk HCF).

[5] Zob. artykuł autora: *Obraz a myśl filozoficzna Heraklita z Efezu*. „Roczniki Humanistyczne" 29:1981 z. 3 s. 19-32.

[6] Np. *Fiz.* 185 a 5, b 19; *Top*. 159 b 30.

[7] *Met*. 1005 b 24-25.

[8] *Met*. 1063 b 24.

użyte w stosunku do filozofa, który posługiwał się mało precyzyjnymi, wręcz wieloznacznymi terminami. Mówiąc bowiem o przeciwieństwach, iż są „tym samym", chciał raczej powiedzieć, że nie ma między nimi różnicy co do istoty lub Bże mieszczą się w jednej całości[9]. Heraklitejskie stwierdzenie o tożsamiści (jedności) przeciwieństw odegrało więc znaczącą rolę w rozwoju logiki, gdyż – jak zauważa Guthrie[10] – absurdalne zanegowanie istnienia logicznych różnic między przeciwieństwami nieświadomie utorowało drogę do poznania tych różnic.

Celem niniejszego artykułu jest w miarę dokładne przybliżenie czytelnikowi tego, co współcześnie określa się mianem zasady tożsamości (czy może raczej: jedności lub zbieżności) przeciwieństw w myśli Heraklita z Efezu. Czynimy to za pomocą analizy większości fragmentów, w których – naszym zdaniem – owa zasada znajduje zastosowanie. Aby lepiej ogarnąć i zrozumieć ten bogaty materiał, dzielimy omawiane wypowiedzi na kilka zasadniczych grup. Ich zwieńczenie stanowią fragmenty mające bezpośredni związek z heraklitejskim *principium*, czyli ogniem. Wizja bowiem rzeczywistości zbudowanej z przeciwieństw mogła właśnie skłonić Efezyjczyka do wybrania tylko jednego tworzywa świata, mianowicie: ognia; wszak jego sprzeczna natura chyba najlepiej nadawała się do zobrazowania i wyjaśnienia tak samo sprzecznej natury kosmosu. Nie mniej interesujące jest spostrzeżenie, iż aby uświadomić potencjalnemu odbiorcy powszechny charakter tej trudnej prawdy o jedności przeciwieństw, Heraklit ilustrował ją przykładami różnych tożsamości, których klasyfikację znajdzie czytelnik w zakończeniu.

Rozpoczynając zatem naszą analizę od fragmentów, w których zasada *coincidentia oppositorum* pośrednio lub bezpośrednio dotyczy boga-logosu, kończąc zaś na wypowiedziach o jego sprzecznej naturze – ogniu, próbujemy wykazać, iż istnienie heraklitejskiego bytu, niezależnie od przysługującego mu imienia, wyjaśnia i uzasadnia teoria jedności przeciwieństw.

I. TREŚĆ WSPÓLNEGO (TJ. POWSZECHNEGO) PRAWA: BÓG-LOGOS JEDNOŚCIĄ OBEJMUJĄCĄ RÓŻNE (TZN. WSZYSTKIE) PRZECIWIEŃSTWA

B 51 οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει·
παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.
(H i p p o l y t u s. *Refutatio omnium haeresium* IX 9, 2)

[9] Zob. Kirk HCF s. 93 nn., 142 nn.

[10] Zob. W. K. C. G u t h r i e. *A History of Greek Philosophy*. Vol. 1. Cambridge 1962 s. 443 (dalej skrót: Guthrie HGP).

> Nie rozumieją, jak to, co się rozdziela, zgadza się ze sobą [sc. powraca zgodnie do siebie]; powracająca [tj. ciągle i wszędzie obecna] harmonia [sc. sił i struktur rozumianych jako widoczne kształty budowy] jak w łuku i lirze

Zdanie Heraklita o łuku i lirze jest jednym z częściej cytowanych fragmentów dotyczących jego teorii jedności przeciwieństw. W istniejącej literaturze przedmiotu najwięcej miejsca poświęcono do tej pory właściwemu rozumieniu słowa „harmonia", jak również znaczeniu określającego to pojęcie przymiotnika[11], które zdaniem jednych winien brzmieć παλίντροπος, zdaniem zaś innych – παλίντονος[12]. Choć rozbieżności między tymi dwoma starożytnymi wariantami nie można rozwiązać do końca, to jednak należy zauważyć, że παλίντροπος znajduje się w uważanym powszechnie za najlepsze źródle, mianowicie w dziele Hipolita, który jako jedyny zamieszcza pełny tekst fragmentu 51[13]. Co więcej, jak zauważył Wilamowitz[14], παλίντροπος jest *lectio difficilior*, ponieważ u Homera παλίντονος występuje jako stały epitet łuku.

Mamy więc frazę παλίντροπος ἁρμονίη, która bez wątpienia pełni rolę kluczowego terminu w obu częściach fragmentu. Aby w pełni poznać jego znaczenie, konieczne jest określenie relacji między wspomnianymi tu częściami wypowiedzi Heraklita. „Nie rozumieją [prawdopodobnie większość ludzi], w jaki sposób każda różniąca się rzecz zgadza się ze sobą". Parafrazując to powiedzenie możemy chyba dodać, iż ludzie nie dostrzegają i nie uświadamiają sobie, jak każda rzecz może składać się z walczących między sobą przeciwieństw, które ostatecznie zgadzają się, stwarzając tym samym pozory spokoju. Prawdopodobnie siła stojącego w neutrum participium διαφερόμενον (z którym kojarzy się jego przeciwieństwo: συμφερόμενον z fragmentu 10) polega na tym, że można go tu zastosować do całego wszechświata i każdej jego części składowej[15]. Wszak „wszystko w

---

[11] Niektórzy uczeni (m.in. Kirk HCP s. 203; M. M a r c o v i c h. *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*. Editio Maior. Merida 1967 s. 119 – dalej skrót: Marcovich HEM) upatruje też problem w słowie ὁμολογέει, uważając, iż na jego miejscu winna stać forma συμφέρεται. Poprawkę tę sugeruje tekst Platona (*Symp*. 187 A: τὸ ἓν γάρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ συμφέρεσθαι· ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας) i analogia z συμφερόμενον διαφερόμενον we fragmencie 10.

[12] παλίντροπος jest w: H i p p o l y t u s. *Refutatio omnium haeresium* IX 9, 2; P l u t a r c h u s 437 F i 1026 B; wersję παλίντονος mają: P o r p h y r i u s. *De antro* 29; P l u t a r c h u s 369 B (i 473 F tylko kodeks D). Wszystkie te cytaty zamieszcza Marcovich (HEM s. 119-129), który sam opowiada się za drugą lekcją.

[13] Marcovich (HEM s. 125) przyznaje, że Hipolit jest najlepszym źródłem, lecz nadal preferuje lekcję z -τονος, uwzględniając tu m.in. opinię Kirka (HCF s. 214), iż παλίντροπος „cannot well describe a ἁρμονίη". Podobne wyjaśnienia znaleźć można w: G. S. K i r k, J. E. R a v e n. *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Text*. Cambridge 1964[5] s. 193 (dalej skrót: Kirk-Raven). Odmienną argumentację prezentuje np. Ch. H. K a h n. *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*. Cambridge 1979 s. 195 n. (dalej skrót: Kahn ATH).

[14] Cyt. za: Marcovich HEM s. 125.

[15] Podobnie uważają: Kirk HCF s. 205; Marcovich HEM s. 126; Kahn ATH s. 197.

świecie dokonuje się zgodnie z walką i koniecznością" (B 80), „z rzeczy różniących się między sobą powstaje najpiękniejsza harmonia" (B 8), a „wojna jest ojcem wszystkiego" (B 53). Świat jednak nie mógłby istnieć bez zgody, czyli harmonii, obdarzonej epitetem „ciągle powracającej" lub też „ciągle trwającej między siłami działającymi w przeciwnych kierunkach": παλιν – τροπος. Heraklit, być może, wybrał to rzadkie określenie celowo jako niespodziewany substytut znanego epitetu łuku w poematach Homera – παλίντονος. Heraklitejska aluzyjność stylu i upodobanie do rezonansu słownego pozwalają rozwiązać tę zagadkę, gdyż dzięki homeryckiej reminiscencji παλίντροπος natychmiast sugeruje παλίντονος. Obie końcówki, -τροπος i -τονος (por. τείνω – 'napinam'), jeszcze bardziej wzbogacają znaczenie ἁρμονίη i każą o niej myśleć jak o stanie równowagi między dynamicznymi (tj. działającymi jednocześnie w przeciwnych kierunkach) siłami, które dotyczą też podstawowych elementów kosmosu i ich przemian (por. tu πυρὸς τροπαί z fragmentu 31). Istniejące w łuku i w lirze napięcie przeciwnych sił (druga część fragmentu 51) w sposób obrazowy przedstawia fundamentalną prawdę o jedności przeciwieństw. Wydaje się, iż nie jest tu rzeczą nazbyt ważną, czym jest harmonia w przypadku tych dwu konkretnych przedmiotów z życia Greków: 1) czy odnosi się ona do *modus operandi* tychże przedmiotów, jak sugeruje Vlastos[16], 2) czy do ich struktury (w sensie istoty ich istnienia), która uległaby zniszczeniu, gdyby struna lub cięciwa nie były dostatecznie mocne[17], 3) czy do ich geometrycznego kształtu w formie koła, jakie powstaje w wyniku przedłużenia krzywizn wyznaczonych przez ramiona łuku i liry[18], 4) czy też wreszcie do symbolicznej wymowy ich funkcjonowania, gdyż z jednej strony łuk jest narzędziem śmierci, z drugiej zaś lira wyraża radość życia, oba natomiast przedmioty, będące atrybutami jednego boga, Apollina, wyrażają w ten sposób jedność życia i śmierci. Jak widać, uwzględnienie wszystkich wymienionych tu znaczeń harmonii (co mogło być świadomym zamysłem Heraklita) stwarza realne możliwości powiązania teorii przeciwieństw, zilustrowanej na przykładach wziętych z życia człowieka (będzie o niej mowa m.in. we fragmentach: 102, 111, 61, 9, 58, 37, 13), z szerszym znaczeniem kosmicznej harmonii przeciwnych sobie sił. Napięcie między nimi tworzy tak niezrozumiałą dla ludzi ἁρμονίη ἀφανής z fragmentu 54. Jej widzialne oblicze (φανερή) jest znakiem istnienia w

[16] G. V l a s t o s. *On Heraclitus*. „American Journal of Philology" 76:1955 s. 351 (dalej skrót: Vlastos H): „[...] bow and lyre do their work, send forth arrow or sound, at just that moment when the process of stretching the string is reversed".

[17] Taki pogląd dominuje wśród współczesnych badaczy. Prezentują go m.in.: Marcovich HEM s. 127 n.; Kirk-Raven s. 195.

[18] Zwolennikiem tej hipotezy jest J. Mc Intosch Snyder (*The Harmonia of Bow and Lyre in Heraclitus Fr 51 (DK)*. „Phronesis" 29:1984 nr 1 s. 91-94).

świecie różnych par przeciwieństw. Próbę ich określenia podejmuje Heraklit we fragmencie 10.

B 10 συνάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα,
συμφερόμενον διαφερόμενον,
συνᾷδον διᾷδον·
καὶ ἐξ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.
(A r i s t o t e l e s. *De mundo* 5, 396 b 20)

(Podany niżej przekład (K. Leśniaka) szerszego kontekstu, w jakim znajduje się fragment 10, może ułatwić – naszym zdaniem – interpretację właściwego fragmentu.)

> Również i natura pożąda przeciwieństw i z nich, a nie z podobieństw, tworzy harmonię, tak jak na przykład łączy razem płeć męską i żeńską, a nie członków tej samej płci, i tworzy podstawową zgodność przy pomocy przeciwieństw, a nie podobieństw. Zdaje się, że również i sztuka naśladując naturę robi to samo. Bo sztuka malarska przez mieszanie na obrazie kolorów białych i czarnych, żółtych i czerwonych, tworzy malowidła zgodne z oryginałem. A sztuka muzyczna mieszając tony wysokie i niskie, krótkie i długie, tworzy harmonię w różnych tonacjach. A znów sztuka pisania tworzy mieszaninę z samogłosek i spółgłosek i układa z nich całe dzieło. To samo twierdził Heraklit zwany „ciemnym":
> **„Połączenia: zbieżne i rozbieżne, całe i niecałe, zgodne i niezgodne; zarówno z wszystkich rzeczy jedność, jak i z jedności wszystkie rzeczy"** [podkr. moje – K. N.]. W ten sposób jedna i ta sama harmonia mieszając najbardziej opozycyjne zasady uporządkowała strukturę całości, przez co rozumiem niebo, ziemię i cały świat.

Jak się wydaje, uwzględnienie szerszego kontekstu analizowanej tu wypowiedzi Heraklita może w pewnej mierze pomóc w odczytaniu jej znaczenia. Nie jest już rzeczą zaskakującą, iż w świecie przyrody Efezyjczyka ponuje harmonia (zgoda) przeciwieństw. Tak też rozumował prawdopodobnie Arystoteles, na co wskazują podane przez niego przykłady z życia ludzi[19]. One to właśnie wyjaśniają, czym są dla Heraklita podane na początku jako podmiot „połączenia" (συνάψιες; por. budowę tego terminu: συν + ἅπτω 'razem łączę')[20]. Następujące dalej trzy pary przeciwstawnych pojęć[21] można chyba uważać za typowe

[19] Arystoteles cytuje powtórnie dwa wspomniane tu przykłady przeciwieństw (rodzaj męski – żeński, ton wysoki – niski) w *Ethica Eudemeia* 1235 a 25 (DK A 22).

[20] Ostatnio coraz częściej zastępuje się wersję συνάψιες lekcją συλλάψιες, choć różnica w znaczeniu jest w tym wypadku niewielka, co przyznaje Marcovich (HEM s. 105). Wspomnianą tu poprawkę tłumaczyć należy sposobem interpretacji całego fragmentu. Przykładem może tu być analiza Kirka (HCF s. 176), który uważa συλλάψιες nie tylko za „rzeczy wzięte razem" (*things taken together*), lecz także dodaje do nich rozumowy akt łączenia rzeczy. Podobne stanowisko zajmuje Kahn (ATH s. 282): „«Graspings» – można tu rozumieć zarówno w sensie fizycznym, jak i poznawczym jako działanie i przedmiot działania".

[21] Podobną strukturę – z podmiotem na początku i jego określeniami w dalszej kolejności – posiada np. fragment 67.

przykłady[22] „połączeń", na których to właśnie opiera się heraklitejska koncepcja harmonii świata. „Połączenia" są „całe i niecałe" (ὅλα καὶ οὐχ ὅλα); znaczące stają się tu: liczba mnoga i rodzaj nijaki określeń, które w ten sposób zawężają treść podmiotu do „rzeczy całych i niecałych". Każda więc rzecz rozpatrywana z punktu widzenia swej struktury jest „cała", bo jest jednością dwu przeciwieństw. Gdy zaś popatrzeć na nią z szerszej perspektywy, stanowi ona tylko drobną część składową wszechświata i dlatego jest „niecała".

Od uogólnienia zawartego w pierwszej parze przechodzimy z kolei do dwu par określeń bliżej charakteryzujących rodzaj połączenia, jakie urzeczywistnia się w danej rzeczy. Zestawienie συμφερόμενον – διαφερόμενον od razu kojarzy się nam z łukiem i lirą, których istnienie zależy przecież od jednoczesnego działania przeciwnych sobie sił, określonych również jako συνᾷδον – διᾷδον. Te konkretne przykłady najlepiej chyba wyjaśniają konieczność równoczesnego działania walki i zgody (por. przyimki δια- i συν-) w danej rzeczy. Niech więc wolno nam będzie powiedzieć, że każdą rzecz można rozpatrywać w dwóch aspektach: (1) jej struktury opartej na harmonii przeciwnych sił i (2) jej funkcji we wszechświecie. O tym ostatnim traktuje, jak się wydaje, druga część fragmentu: cóż bowiem innego może znaczyć zdanie: „z wszystkich rzeczy jedność, z jedności zaś wszystkie rzeczy", jak nie to, iż istnieje jeden porządek świata, na który składa się wiele części, wiele rzeczy (zbudowanych z jednego *principium* – ognia). Jednakże pojęcie porządku świata implikuje istnienie jego rozumnej natury, zwanej przez Heraklita logosem. Ów logos właśnie tworzy „połączenia", buduje rzeczy z przeciwieństw i dlatego mogą one partycypować w fizycznej i logicznej jedności świata.

Analizowany tu fragment opisuje więc różne sposoby relacji między częściami składowymi kosmosu. Z jednej strony uwidacznia się tendencja ku jedności, z drugiej zaś tendencja przeciwna – od jedności do wielości i różnorodności[23]. Obie te tendencje istnieją zarówno w małych rzeczach (np. łuk i lira), jak i na szeroką skalę: w ogromnym wszechświecie; obie też występują równocześnie, co oznacza, iż chwilowy brak jednej z nich załamałby równowagę w świecie natury i stałby się początkiem jej końca. Dlatego też można przypisać fragmentowi 10 szczególną rolę świadectwa, zgodnie z którym Heraklit doskonale rozumiał dwa fundamentalne elementy w swojej teorii przeciwieństw, mianowicie jedność (lub tożsamość) przeciwieństw i jednocześnie sprzeczność, jaka leży u podstaw widocznej jedności (harmonii; por. B 54 o jawnej i niejawnej harmonii).

---

[22] Por. Marcovich HEM s. 106: „[...] a few typical examples among so many [...]".

[23] Zob. C. J. E m l y n - J o n e s. *Heraclitus and the Identity of Opposites*. „Phronesis" 21:1976 s. 108 (dalej skrót: Emlyn-Jones).

Tak nowatorską teorię budowy świata trudno było przedstawić umysłowi przeciętnego Greka bez uwzględnienia jej aspektu teologicznego. Dlatego to właśnie Heraklit swą koncepcję tkwiącego immanentnie w świecie boskiego logosu próbuje wyjaśnić opierając się na idei najwyższego bóstwa olimpijskiego – Zeusa.

B 32 ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον
λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.
(C l e m e n s. *Stromata* V 115, 1)

Jeden, jedyny [naprawdę] mądry [sc. byt] zarówno chce i nie chce nazywać się imieniem Zeusa.

Przedstawiony tu aforyzm, bo tak możemy nazwać fragment 32, uderza czytelnika swą zwartością i zagadkowością, która przejawia się (1) w złożonym wyrażeniu podmiotowym, (2) w podwójnej możliwości tłumaczenia μοῦνον: bądź to z frazą rzeczownikową, bądź też z inf. λέγεσθαι, (3) w skupieniu zainteresowania na starej formie gen. Ζηνός i (4) w formalnej sprzeczności między pozytywnym i negatywnym stwierdzeniem οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει.

Frazę ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον interpretowano dotychczas na różne sposoby. Przeglądu propozycji przekładów szczegółowo dokonuje Kirk, opowiadając się za stanowiskiem Dielsa i Kranza, zgodnie z którym μοῦνον jest atrybutem τὸ σοφόν[24]. Nie wydaje się jednak, aby można było przyjąć tę wersję tłumaczenia za jedyną, skoro tekst fragmentu nie stawia w tym względzie wyraźnych ograniczeń, a jego autor prawie wszędzie przejawia upodobanie do tworzenia semantycznych i składniowych dwuznaczności. Na fakt ten zwrócił uwagę Kahn sugerując, iż można też odnieść μοῦνον do inf. λέγεσθαι[25], co w rezultacie pozwala w wolnej parafrazie tłumaczyć tę część fragmentu na dwa sposoby: 1) kosmiczna mądrość (τὸ σοφόν) jest jedyną rzeczą (ἕν), której przysługuje miano (λέγεσθαι) najwyższego władcy; 2) mądrość owa nie zadowala się żadną pojedynczą nazwą, gdyż każde takie określenie nie wyraża całego jej (tj. mądrości) ładunku semantycznego. Wszak równie dobrze mogą jej przysługiwać inne imiona: „ogień", „wojna", „sprawiedliwość", „harmonia". W pełnym znaczeniu mądrość (τὸ σοφόν 'to, co jest mądre' = 'rzecz, byt') jest dostępna tylko boskiemu zarządcy wszechświata, ponieważ oznacza posiadanie i panowanie nad planem (γνώμη z fragmentu 41), zgodnie z którym rządzony jest kosmos. Dla ludzi taka mądrość to jedynie daleki cel, osiągalny wówczas, gdy człowiek myśli mówi i działa w harmonii (por. ὁμολογεῖν we fragmencie 50) z powszechnym biegiem rzeczy. Fragment 32 opisuje tę mądrość z boskiego punktu widzenia jako najwyższą zasadę

[24] Kirk HCF s. 393-395. Podobnie wypowiada się Marcovich (HEM s. 445), uważając jednak „μοῦνος as usual hymnic element".

[25] Kahn ATH s. 269.

kosmiczną, której jedyność i wyjątkowość podkreśla słowo μοῦνον. „To, co mądre, (jest) jedno jedyne (tylko)". Formule tej odpowiada w pewnym stopniu henoteistyczna koncepcja pojedynczego, najwyższego boga Ksenofanesa: „jeden bóg, największy wśród bogów i ludzi" (fr. 23). Jednakże używając nieosobowej formy (ἕν zamiast εἷς), Heraklit sugeruje jeszcze bardziej radykalne odejście od antropomorficznego wyobrażenia bóstwa. Gwałtowność tego zerwania z tradycyjną teologią potwierdza wysunięte zaraz po λέγεσθαι negatywne stwierdzenie, iż owo „jedno, jedyne mądre" nie chce być utożsamiane z Zeusem, najwyższym bóstwem w mitologii Greków. Z drugiej jednak strony pozytywne stwierdzenie (ἐθέλει) odzwierciedla heraklitejskie poszukiwanie właściwej nazwy dla boskiej mądrości. Grecy zawsze starali się nazywać swoich bogów odpowiednimi nazwami. Jest więc oczywiste, iż ἓν τὸ σοφόν chciałoby zwać się Zeusem, ojcem bogów i ludzi. Dopiero w tym kontekście staje się dla nas w pełni zrozumiałe negatywne stwierdzenie οὐκ ἐθέλει jako zdecydowane odrzucenie przez Heraklita tradycyjnego pojęcia bóstwa. Prawdopodobnie użycie tu starej formy gen. Ζηνός zamiast Διός, pomijając już fakt poetyckiego charakteru prozy filozofa[26], ma dla Efezyjczyka głębsze znaczenie. Z czymże innym bowiem wyobraźnia lubującego się w grze słów Heraklita może kojarzyć formę Ζηνός, jeśli nie z czasownikiem ζῆν 'żyć'? Owa właśnie myślowa asocjacja czyni z zasady porządku kosmicznego zasadę życia[27]. Ale jest to częściowa prawda, gdyż w rzeczywistości najwyższa mądrość nie chce zwać się tylko tym imieniem, skoro jest też zasadą śmierci. Potrzebą dobitnego zakomunikowania prawdy o jedności dwu podstawowych (z ontologicznego punktu widzenia) przeciwieństw życia i śmierci tłumaczyć należy formalną sprzeczność negatywnego i pozytywnego stwierdzenia (οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει). Taki sposób wypowiedzi może być również konsekwencją świadomego ukrywania myśli przed nierozumnymi „profanami" (słuchaczami); wszak Efezyjczyk często przemawia do nich za pomocą zagadki, obrazu, paradoksu, a nawet sprzeczności (jak czyniła to wieszczka z wyroczni Apollina – por. B 92, B 93); zaszokowanym w ten sposób ludziom trudno zrozumieć, że życie i śmierć są dwiema stronami tej samej monety, że w ich jedności ukrywa się prawdziwy charakter najwyższej kosmicznej mądrości, posiadającej również inne (obce wyobrażeniu Zeusa) atrybuty.

[26] Tym faktem tłumaczy Kirk użycie przez filozofa Ζηνός (HCF s. 392).

[27] Etymologiczną wartość Ζηνός rozpoznali: J. Bernays (podajemy tę informację za: Marcovich HEM s. 445); H. F r ä n k e l. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. New York 1951 – 2. Aufl. München 1962 s. 443 (dalej skrót: Fränkel DP); Guthrie HGP s. 463 i inni. Zaprzeczyli jej: O. G i g o n. *Untersuchungen zu Heraklit*. Leipzig 1935 s. 139 (dalej skrót: Gigon UH); Kirk HCF s. 392 i Marcovich HEM s. 445 n., z przyczyn, które nie wydają się przekonywające.

B 67 ὁ θεὸς
ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος,
πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός
(τἀναντία ἅπαντα, οὗτος ὁ νοῦς)·
ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ <πῦρ>
ὁπόταν συμμιγῇ θυώμασιν
ὀνομάζεται καθ᾽ ἡδονὴν ἑκάστου.
(H i p p o l y t u s. *Refutatio omnium haeresium* IX 10, 8)

Bóg jest dniem i nocą, zimą i latem, wojną i pokojem, sytością i głodem (wszystkimi przeciwieństwami: taki jest sens); mieni się jak ogień, który po zmieszaniu z wonnymi korzeniami, otrzymuje nazwę w zależności od zapachu każdego [sc. z nich].

Jest to jedyna definicja bóstwa, w której nie ma nic, co by przypominało tradycyjne, greckie pojęcie boskości, podczas gdy inne wypowiedzi o bogu w mniej lub bardziej wyraźny sposób nawiązują do powszechnych jego wyobrażeń. Jak gdzie indziej, tak i tu Heraklit usilnie szuka stałego i jedynego elementu w zbiorze najbardziej reprezentatywnych (w sferze kosmicznej i społecznej) przeciwieństw. Wszak one właśnie określają wysunięte na początek pojęcie boga (ὁ θεός), który może być jednocześnie podmiotem drugiej części fragmentu, rozpoczynającej się do czasownika ἀλλοιοῦται[28]. Pierwsza część kończy się wyraźną, jak stwierdza Kirk[29], interpolacją (być może Hipolita) τἀναντία [...] νοῦς o charakterze glosy, wyjaśniającej, iż bóg jest wszystkimi przeciwieństwami. W części drugiej mamy do czynienia ze zdaniem porównawczym, któremu brak podmiotu, chyba że zgodzimy się na najbardziej prawdopodobne uzupełnienie w postaci rzeczownika πῦρ[30]. Jego „domyślna" obecność ma tu ogromne znaczenie, gdyż czyni on aluzję do ognia, materialnej istoty boga. W tej sytuacji nie może być już wątpliwości co do rozumienia słów ἡδονή i ὀνομάζεται. Skoro bowiem pojawia się substancjalna postać boga, to ἡδονή oznacza obiektywnie istniejący „zapach" każdego z korzeni wrzuconych do ognia, czasownik zaś ὀνομάζεται musi przedstawiać obiektywną wartość: „zapach jest nazwany", „otrzymuje swą nazwę" zgodnie z nazwą zapachu danego korzenia[31]. Ten „obiektywny" sposób tłumaczenia różni się zasadniczo od propozycji Kahna, który odnosząc gen. ἑκάστου do ἀνθρώπου, stwierdza, że

[28] Formy ἀλλοιοῦται, zaatakowanej m.in. przez H. Fränkela (*Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. München 1955 s. 238 – dalej skrót: Fränkel WF), skutecznie broni Kirk (HCF s. 189 n.).

[29] HCF s. 185.

[30] Poprawki tej dokonał Diels (DK s. 165). Przeglądu innych propozycji („powietrze", „oliwa", „wino") dokonuje Kirk (HCF s. 191-196). Pośrednie stanowisko (nie uznające żadnych dodatków) zajmują m.in.: J. B o l l a c k, H. W i s m a n n. *Héraclite ou la séparation*. Paris 1972 s. 220 (dalej skrót: Bollack-Wismann); Kahn ATH s. 84. Ten ostatni uzasadnia (s. 277) to tym, iż staranna, formalna asymetria między pierwszą częścią fragmentu (składającą się z samych rzeczowników) a drugą (jako składnią z trzema określonymi czasownikami) nie pozwala na wprowadzenie żadnego podmiotu do części drugiej.

[31] Zob. Marcovich HEM s. 416.

nazwy powstają w wyobraźni każdego człowieka[32] i mają w ten sposób wartość subiektywną, zależną od upodobania danej jednostki.

W ten sposób, po rozwiązaniu trudności w tekście fragmentu, możemy przystąpić do jego właściwej interpretacji. Heraklitejską definicję otwiera pojęcie boga, które w sposób oczywisty zwraca na siebie uwagę czytelnika. W większości teologicznych fragmentów filozofa bóg istnieje poza rzeczami. Niewątpliwie sens taki nadają mu antropomorficzne przedstawienia w postaciach: sternika (B 41, B 64), pasterza (B 11), sędziego (B 16) i największego mędrca-Zeusa (B 32). Tym razem jednak Heraklit, świadom dualizmu boga i rzeczy, pragnie z powrotem osadzić go w rzeczywistości i uczynić bytem immanentnym w świecie, bytem konstytuującym wszystkie rzeczy, bo – jak już wspomnieliśmy wyżej – przedstawione w wypowiedzi cztery pary przeciwieństw reprezentują wszystkie inne ich rodzaje, a więc całą zróżnicowaną rzeczywistość. By jednak prawda o bogu utożsamionym z wszelkimi przeciwieństwami stała się dla potencjalnego czytelnika zrozumiała, Heraklit przedstawia ją za pomocą porównania przywołującego obraz ognia ofiarnego, do którego wrzuca się różne rodzaje wonnych korzeni. Powstały dym, mieszanina ognia i kadzideł[33], przyjmuje nazwę zgodną z zapachem spalonych korzeni. Można przypuszczać, iż podobnie rzecz się ma z kosmicznym ogniem, boskim tworzywem świata, które zmienia się w rzeczy i przyjmuje ich nazwy. Bóg-ogień leży więc u podstaw całej rzeczywistości, gdyż mimo swoich jakościowych zmian (zmianę taką sugeruje ἀλλοιοῦται) zapewnia tak światu, jak i każdej rzeczy (zbudowanej przecież z przeciwieństw) jedność zwaną gdzie indziej logosem. Ów logos sprawia, iż wzajemne przechodzenie jednych przeciwieństw w drugie jest proporcjonalne i całkowicie zróżnicowane (por. B 31).

Jak wynika z dotychczasowych rozważań, bóg Heraklita (1) zawiera w sobie wszystkie przeciwieństwa, (2) tkwi immanentnie w świecie, (3) tworząc różnorodność rzeczy, przyjmuje też różne ich nazwy i tylko w tym sensie można mówić o jego zmianie, (4) zapewnia jedność każdej rzeczy i całemu światu, gdyż jest jego materialnym tworzywem.

Tej ostatniej refleksji można nadać szerszy wymiar poprzez utożsamienie boga z logosem, rozumem świata, który widzi kosmos w całości i wie, iż piękno i sprawiedliwość w nim panujące są niezbędne i powszechne[34].

---

[32] Kahn ATH s. 280: „zgodnie z przyjemnością każdego człowieka".

[33] Tak wyobrażali sobie opar dymu starożytni; por. Kirk-Raven s. 192.

[34] H. Fränkel (*Heraclitus on God and the Phenomenal World (Frag. 67 Diels)*. „Transactions and Proceedings of the American Philological Association" 1938 s. 244) ze względu na porównanie boga do oliwy (bo tym pojęciem uzupełnia autor artykułu zdanie porównawcze) nazywa go „the most positive factor in whatever happens, a substance lending energy to its own modifications and [...] making them the more specific".

B 102 τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ δίκαια,
ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια.
(P o r p h y r i u s. *Quaestiones Homericae ad Iliadem IV 4*)

Dla boga wszystkie rzeczy są piękne, dobre i sprawiedliwe, ludzie natomiast uważają jedne za niesprawiedliwe, inne zaś za sprawiedliwe.

Trudno jednoznacznie ocenić, czy fragment 102 jest wierną parafrazą dokonaną przez Porfiriusza, jak sugerują to Marcovich[35], Kirk[36] i inni[37]. Za najbardziej podejrzaną uchodzi forma ὑπειλήφασιν[38], choć i tę uważa się za możliwą[39], tym bardziej że uwydatnia ona kontrast między obiektywną rzeczywistością boską a subiektywnym światem człowieka, bo taki jest ogólny sens wypowiedzi, sprawiającej jednak nadal wiele kłopotów badaczom. Wielu z nich wiąże fragment 102 z heraklitejską nauką o logosie i jedności przeciwieństw[40]. Gigon interpretuje go razem z fragmentem 80 (ἔρις = δίκη) konkludując, iż bóg uświadamia sobie jedność wojny i sprawiedliwości, podczas gdy ludzie jej nie rozumieją i, tak jak Homer, modlą się o pokój[41]. Dość nietypową analizę przedstawia Nussbaum. Twierdzi ona bowiem, że filozof posługując się etycznymi terminami, stara się ujawnić konsekwencje boskiej nieśmiertelności[42]. Wszak świadomy swej śmiertelności człowiek nie może inaczej nazwać nieosiągalnej dla niego nieśmiertelności jak tylko niesprawiedliwością. Dlatego też nasz etyczny język musi zawierać pojęcia sprzeczne, zrodzone przecież w świadomości człowieka, którego egzystencja opiera się na nieubłaganym przeciwieństwie życia i śmierci.

Ta ostatnia analiza może trafiać do przekonania, choć trzeba zaznaczyć, iż nie uwzględnia ona szerszej płaszczyzny, na której fragment winien być rozpatrywany. Heraklit, jak się wydaje, rzeczywiście przyjmuje ludzki punkt widzenia, ale nie poprzestaje na nim, skoro wyraźnie przeciwstawia sobie dwie rzeczywistości:

---

[35] HEM s. 481.

[36] HCF s. 108. Fakt ten tłumaczy Kirk m.in. wysoce antytecznym stylem i zróżnicowaniem konstrukcji fragmentu przy użyciu spójników μὲν ... δέ.

[37] Wilamowitz, Walzer, Mazzantini, o których wspomina Marcovich (HEM s. 481), i Bollack-Wismann s. 291. Optymizmu niektórych uczonych (Marcovich, Kirk) nie podziela Kahn (ATH s. 183 przyp. 229).

[38] Kirk (HCF s. 181) sugeruje, że oryginał mógłby brzmieć następująco: ἀνθρώποις δὲ ἃ μὲν ἄδικα ἃ δὲ δίκαια. Z jego stanowiskiem zgadzają się Vlastos (H s. 367 przyp. 65) i C. Mazzantini (*Eraclito. I frammenti e le testimonianze*. Torino 1945 s. 96).

[39] Kirk HCF s. 181.

[40] K. R e i n h a r d t. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn 1916 s. 180 przyp. 2 (dalej skrót: Reinhardt P); F r ä n k e l. *Heraclitus on God* ... s. 243; Kirk HCF s. 166, 183; C. R a m n o u x. *Vocabulaire et structures de pensée archaïque chez Héraclite*. Paris 1959 s. 376 n.; Guthrie HGP s. 448, 472; Emlyn-Jones s. 106.

[41] Gigon UH s. 137; por. Kahn ATH s. 184.

[42] M. C. N u s s b a u m. *Psyche in Heraclitus*. „Phronesis" 17:1972 s. 165 n. (dalej skrót: Nussbaum).

boską i ludzką, z których ta pierwsza odgrywa decydującą rolę w jego nauce. To właśnie bóg nadaje tej rzeczywistości rangę obiektywnej prawdy; jest ona jednak dostępna tylko dla nielicznych jednostek, obdarzonych większą niż inni mądrością. Tymczasem reszta ludzi nie zdaje sobie sprawy z faktu, że nawet rzeczy uznane przez nich za niesprawiedliwe, brzydkie i złe znajdują swoje usprawiedliwienie w boskim porządku (kosmosie) świata. Bowiem tylko bóg (zwany gdzie indziej jedynym, mądrym bytem lub *gnōmē*) widzi świat jako całość. W tym kontekście kosmos (określony we fragmencie wyrażeniem καλὰ πάντα καὶ δίκαια) musi być piękny, dobry i – wreszcie – sprawiedliwy, bo jest jednością przeciwieństw, którą konstytuuje Bóg. Wydaje się, iż wypowiedź Heraklita podkreśla fundamentalną różnicę między boskim oglądem świata a ludzką niezdolnością wniknięcia w jego strukturę[43], w której ukrywa się piękno, dobro i sprawiedliwość (parafrazując fragment 124, można tu dodać, iż „najpiękniejszy kosmos jest dla ludzi tylko stosem śmieci rozsypanych na chybił trafił").

Jest rzeczą oczywistą, że filozof nie mógł dojść do innego wniosku, skoro uważał tę rzeczywistość za trudno dostępną dla ludzkiego rozumu. Właściwe jej zrozumienie polegałoby przede wszystkim na dostrzeganiu (w rzeczach) walczących z sobą i jednocześnie zgadzających się przeciwieństw, które tworzą cały świat. Jednakże u podstaw związku między tymi przeciwieństwami leży boska siła, jakże różna od tradycyjnych wyobrażeń boga (por. B 32), bo utożsamiona przez filozofa z wszystkimi „połączeniami" (B 10). Jak się wydaje, jedność tę zapewnia światu materialna postać boga, tj. ogień, od której nie da się oddzielić jej rozumnego elementu – logosu, gdyż jego wyjątkowa mądrość (ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον) buduje rzeczywistość z przeciwieństw. Tylko taki bóg zdolny jest oglądać jedność świata, człowiek zaś musi zadowolić się drobną cząstką tej prawdy, czyniąc rzeczy względnymi. Dlatego też, aby przybliżyć ludziom teorię jedności przeciwieństw, Heraklit często ją ilustruje konkretnymi, zaczerpniętymi z życia przykładami.

II. TOŻSAMOŚĆ ŻYCIA I ŚMIERCI, SNU I CZUWANIA, MŁODOŚCI I STAROŚCI

B 88 ταὐτό τ᾽ ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς
καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον
καὶ νέον καὶ γεραιόν·
τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι
κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.
(P s e u d o - P l u t a r c h u s. *Consolatio ad Apollonium* 10, 106 E)

[43] Zob. Marcovich HEM s. 484.

> Tym samym jest w nas żywe i umarłe [tj. życie i śmierć], to, co czuwa, i to, co śpi [tj. czuwanie i sen], młode i stare [tj. młodość i starość]; ponieważ te rzeczy zmieniając się stają się tamtymi, a tamte znów po swej zmianie stają się tymi.

Jak stwierdza Kirk[44], nie ma powodu wątpić w autentyczność cytowanej tu wypowiedzi Heraklita łącznie z drugą jej częścią od τάδε do ταῦτα[45]. Najwięcej kłopotów przysparzają wydawcom pierwsze trzy słowa, a zwłaszcza forma ἔνι, stosowana – od Homera począwszy – zamiast ἔνεστι lub ἔνεισι. Poprzedzające fragment 88 zdanie[46] sugeruje, iż autor *Konsolacji* wyjaśnia ἔνι poprzez ἐν ἡμῖν. Za takim rozumieniem początkowej frazy opowiada się wielu nowożytnych uczonych[47]. Przekonanie to znajduje swoje uzasadnienie w przytoczonych we fragmencie parach przeciwieństw, które – jak się wydaje – zapożyczył filozof przede wszystkim ze sfery egzystencji człowieka. Jeszcze inną trudność sprawia pojawienie się rodzajników przed dwoma participiami: ἐγρηγορός i καθεῦδον, i ich brak przed innymi. Zdaniem Kirka fakt ten można wyjaśnić dowolnością użycia rodzajników przed urzeczownikowionymi imiesłowami w innych wypowiedziach filozofa (por. B 8, B 51)[48]. Nawet jeśli opuści się rodzajniki przed środkową parą przeciwieństw, to i tak będziemy tłumaczyć pozostałe participia następująco: „to, co żyje (żywa rzecz), i to, co umarłe (martwa rzecz)" itd.

Fragment 88 jest jedyną wypowiedzią Efezyjczyka, w której stwierdzeniu o jedności (tożsamości) różnych par przeciwieństw towarzyszy logiczne jego wyjaśnienie zawarte we frazie τάδε [...] ταῦτα; przeciwieństwa są „tym samym", gdyż niezmiennie następują jedno po drugim. Jest to zmiana cykliczna od A do B i z powrotem do A. Dla Heraklita to, co całą oczywistością zmienia się w coś innego i ponownie wraca do poprzedniego stanu, musi być w jakiś sposób tym samym przez cały czas. Życie i śmierć tworzą główną parę przeciwieństw (bo wymienioną na pierwszym miejscu), którym – naszym zdaniem – można przyporządkować dwie pozostałe: wszak czuwanie i sen to stany sąsiadujące (niemal tożsame) z życiem i śmiercią (jak pokazuje to fragment 26), a to, co młode, kojarzy się z nową rzeczą powołaną do życia, starość zaś przypomina tylko o śmierci. Chociaż filozof przytacza najbliższe nam i najbardziej uchwytne pary przeciwieństw z egzystencji

---

[44] HCF s. 136.

[45] Taki pogląd prezentują: Kirk HCF s. 139; Marcovich HEM s. 218; Reinhardt P s. 237; Gigon UH s. 90 n.; Guthrie HGP s. 445 przypis 1; M. C. S t o k e s. *One and Many in Presocratic Philosophy*. Cambridge 1971 s. 92 przypis 19 (dalej skrót: Stokes). Za późniejszy dodatek uważa frazę τάδε ... ταῦτα Wilamowitz, którego pogląd szczegółowo przedstawia Kirk (HCF s. 139).

[46] πότε γὰρ ἐν ἡμῖν αὐτοῖς οὐκ ἔστιν ὁ θάνατος· καὶ ᾗ φησιν Ἡράκλειτος (fr. 88 seq.).

[47] Diels (w czwartym wydaniu swego zbioru fragmentów) jako pierwszy rozszerzył swoje tłumaczenie o ἡμῖν: „Und es ist immer ein und dasselbe was in uns wohnt". W jego ślady poszli inni: Kirk HCF s. 135; Marcovich HEM s. 218. Zgodnie z argumentacją Kirka (HCF s. 136 nn.) nie ma potrzeby wprowadzania emendacji ταὐτῷ zamiast ταὐτό (Bernays) i ταὐτὸ γένει (Wilamowitz).

[48] Kirk HCF s. 138 n.

człowieka, to dzięki formie, w jakiej je wyraża (inf. i urzeczownikowione participia w neutrum), dąży – jak się wydaje – do uogólnienia koncepcji jedności przeciwieństw i do ścisłego związania jej z teorią nieustannej zmiany (μεταπεσόντα) zjawisk i rzeczy. Jak zatem Heraklit mógł wyobrażać sobie konkretne postacie jedności przeciwieństw (w sferze antropologii) i ich szersze zastosowanie we wszechświecie? Nie sądził chyba, że nasze ciała i dusze są, w ścisłym tego słowa znaczeniu, tym samym, skoro ciągle podlegają radykalnyym zmianom, umieraniu i odradzaniu się w każdej chwili. Wszak tożsamość rzeki (B 12) jest tylko jedną z form fizycznej ciągłości, ale nie materialną tożsamością, bo przecież woda nieustannie płynie. Istnieją więc różne stopnie względnej tożsamości. W przypadku człowieka jest to zjawisko (czasowe) (1) fizycznej ciągłości ciała w tej samej ogólnej formie i (2) ciągłości psychicznej, która wiąże go z jego przeszłą jaźnią (przez wspomnienia, zwyczaje, umiejętności, upodobania, nastroje, słowem: przez cały wzór osobowości) i z jego przyszłą jaźnią (przez stałość wypracowanego wzoru z przeszłości, przez projekcję siebie w przyszłość dzięki nadziejom i obawom na jutro, dzięki planom działań i ambicjom przyszłych osiągnięć).

Całkiem inne od przedstawionego tu pojęcia osobowej tożsamości w jej podwójnej formie – cielesnej i psychicznej – jest nasze pojęcie rodzajowej tożsamości, kiedy rodziców zastępują dzieci, a te z kolei stają się rodzicami w następnych pokoleniach. Takie rozumienie zasady tożsamości narzuca koncepcja cykliczności czasu, oparta na obserwacji kolejno po sobie następujących dni i nocy, pór roku, zimna i ciepła itp.

Istnieje wreszcie trzeci rodzaj tożsamości, który polega na fizycznej ciągłości zmian z jednego stanu (elementu) w drugi (gdy np. ciało zmarłego rozkłada się na ziemię i inne pierwiastki). Jeśli jednak uogólnione przez Heraklita terminy „śmierć" i „życie" dotyczą przekształceń podstawowego w jego nauce pierwiastka – ognia, tak że śmierć wody i narodziny ziemi (por. B. 36) należy uważać za ścisłą paralelę śmierci i narodzin każdego człowieka – to można zredukować dwa pierwsze rodzaje tożsamości (jedności) do trzeciego[49], który jest przecież samym ogniem kosmicznym i jego rozumną naturą – bogiem-logosem. To właśnie on, gwarantując regularną powtarzalność tych samych form w ramach dwu podstawowych przeciwieństw: życia i śmierci, zapewnia światu jedność i tożsamość.

O wzajemnej wymianie życia i śmierci, dotyczącej ludzi i bóstw, różnej jednak od fizycznej zmiany elementarnych pierwiastków, mówi fragment 62 i jego parafraza w postaci drugiej części fragmentu 77.

[49] Por. Kahn ATH s. 225 n.

B 62 ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι,
ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον
τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.
(H i p p o l y t u s. *Refutatio omnium haeresium* IX 10, 6)

Nieśmiertelni śmiertelnymi, śmiertelni nieśmiertelnymi;
żyjący śmiercią tamtych, umierający zaś ich życiem.

B 77b [...] ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων [sc. τῶν ψυχῶν] θάνατον
καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον.
(P o r p h y r i u s. *De Antro Nympharum* 10 = N u m e n i u s fr. 35 Thedinga)

[...] żyjemy śmiercią tamtych, a one żyją naszą śmiercią.

Zaproponowany tu literalny sposób tłumaczenia fragmentu 62 wynika z prostego faktu, iż każda inna propozycja mogłaby już w punkcie wyjścia sugerować określoną interpretację, czego niewątpliwie należy unikać w przypadku tej najdoskonalszej symetrycznie wypowiedzi Heraklita[50]. Składa się ona z dwóch części, z których pierwszą tworzą dwie pary przeciwnych znaczeniowo przymiotników, ułożonych zgodnie z wzorem: a – b – b – a. Symetrię fragmentu wzmacnia widoczny w drugiej jego części porządek chiastyczny: participium – fraza rzeczownikowa, fraza rzeczownikowa – participium. Tak zbudowana wypowiedź (składająca się z 12 słów) wskazuje na zwarty wzór jedności życia i śmierci, którego zawartość niełatwo zrozumieć.

Wszyscy uczeni zgodni są tylko co do jednego, iż we fragmencie 62 znajduje swoje zastosowanie heraklitejska teoria jedności przeciwieństw. W innych punktach nie ma już takiej zbieżności poglądów. Zasadnicza, jak się wydaje, trudność polega na rozumieniu słowa ἀθάνατοι. Począwszy od Reinhardta[51] wielu badaczy utożsamia „nieśmiertelność" z ludzkimi duszami widzianymi w perspektywie nauki orfików i Pitagorasa: dusza to nieśmiertelny byt zamknięty w grobie ciała. Życie ciała powoduje śmierć duszy, jego zaś śmierć przynosi duszy życie. Każdy człowiek jest więc jednocześnie żywy i umarły. Jak się wydaje, powyższa interpretacja odwołuje się do innych fragmentów[52], a zwłaszcza do świadectwa Sekstusa Empiryka, który stwierdza, iż w czasie gdy my żyjemy, dusze umierają, lecz nasza śmierć przywraca im życie[53].

---

[50] Nie ryzykują chyba zbyt wiele ci, którzy wprowadzają łącznik „są" między pierwsze i drugie słowo oraz między trzecie i czwarte. Zob. Kirk-Raven s. 210; Nussbaum s. 163; Marcovich HEM s. 240.

[51] P s. 195 n.

[52] Początek fragmentu 88; druga część fragmentu 77 (b) i fragment 26.

[53] S e x t u s E m p i r i c u s. *Hypotheses Pyrrhoneae* III 230: ὁ δὲ Ἡράκλειτός φησιν, ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστι καὶ ἐν τῷ τεθνάναι· ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι, ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνῄσκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν.

Czy można jednak poprzestać na przypisaniu ἀθάνατοι tylko jednego znaczenia, skoro nawet w języku Heraklita, niezbyt jeszcze czasowo odległym od języka Homera, para: ἀθάνατοι – θνητοί odnosi się przede wszystkim do zestawienia: bogowie – ludzie?[54] W ten sposób mielibyśmy do czynienia z wymianą życia i śmierci między dwiema kategoriami bytów, będących mimo dzielącej je przepaści tworami tej samej rzeczywistości (boskiej i ludzkiej równocześnie). Zwolennikiem takiej interpretacji jest Fränkel[55]. W obronie jej historycznej autentyczności przytacza on początek szóstej ody nemejskiej Pindara[56], gdzie znajduje dowód na to, iż bogowie i ludzie byli braćmi zrodzonymi przez tę samą matkę; dopiero później rozeszły się ich drogi. Interpretacja Fränkela niewiele odbiega od świadectw autorów starożytnych, którzy słowo ἀθάνατοι zastąpili formą θεοί, w miejscu zaś θνητοί umieścili ἄνθρωποι[57]. Do ich grona zaliczyć niewątpliwie należy Klemensa Aleksandryjskiego, pomijającego jednak zupełnie pojęcia śmiertelności i nieśmiertelności: „Słusznie więc powiedział Heraklit: bogowie są ludźmi, ludzie są bogami; ponieważ jest to ten sam Logos; oczywista tajemnica: Bóg jest w człowieku, a człowiek jest Bogiem”[58]. Przytoczony tu cytat wieńczy rozważania Klemensa dotyczące odkrycia Boga poprzez poznanie siebie samego, a zwłaszcza intelektualnej części duszy, której towarzyszem jest Logos, określony nieco dalej w archaicznej pisowni słowem ωὐτός, co może sugerować, iż frazę λόγος γὰρ ωὐτός przypisuje Klemens Heraklitowi. Byłoby to niezwykle ważne stwierdzenie, pomijane do tej pory w analizach fragmentu 62. Jeśli bowiem prawdą jest, że filozof przez nieśmiertelnych i śmiertelnych rozumiał bogów i ludzi, to jedność między nimi istniałaby dzięki obecności tak w jednych, jak i w drugich wspólnego wszystkim heraklitejskiego logosu. Jest on odpowiednikiem chrześcijańskiego Logosu Klemensa, tkwiącego w Bogu i w człowieku i pełniącego w ten sposób funkcję mediatora[59]. Wydaje się, iż immanentność logosu, jedynego nieśmiertelnego elementu świata, sugeruje, jak należy rozumieć drugą część fragmentu 62, niezależnie od tego, czy będziemy ją rozważać na płaszczyźnie kosmicznej (nieśmiertelne elementarne postaci logosu--ognia, jak ziemia i woda, żyją śmiercią naszych ciał, które rozkładają się na nie po śmierci, te zaś z kolei umierając stają się nowymi formami życia i w ten sposób cykl życia i śmierci,

[54] θεός : θεοί – ἄνθρωπος : ἄνθρωποι (B 30, B 53, B 85); θεῖος – ἀνθρώπειος (B 78); δαίμων – ἀνήρ (B 79).

[55] DP s. 248 przypis 11.

[56] *Nem.* VI w. 1-11.

[57] Dokładnego zestawienia paralelnych do fragmentu 62 tekstów autorów starożytnych dokonuje J. Pepin w artykule: *Interprétations anciennes du fragment 62 d'Héraclite*. „Dialogue” 8:1969 s. 549-563.

[58] *Paedagogus* III 1, 2, 1: ὀρθῶς ἄρα εἶπεν Ἡράκλειτος· ἄνθρωποι θεοί, θεοὶ ἄνθρωποι. Λόγος γὰρ ωὐτός· μυστήριον ἐμφανές· θεὸς ἐν ἀνθρώπῳ, καὶ ὁ ἄνθρωπος θεός.

[59] Tamże: μεσίτης γὰρ ὁ λόγος ὁκοινὸς ἀμφοῖν.

rozumiany w ramach jakiejkolwiek zmiany wewnątrz ogólnego biegu życia natury, trwa w niekończoność)[60], czy też w sferze antropologicznej (poprzez nawiązanie do orfickiej i pitagorejskiej doktryny wędrówki dusz, które jako cząstka nieśmiertelnego logosu żyją śmiercią naszych ciał, te zaś żyją po zamknięciu w nich dusz)[61], czy wreszcie w sferze teologicznej (jako nawiązanie do relacji między bogami i ludźmi)[62]. Spośród wymienionych tu sfer za najbardziej prawdopodobną (tj. taką, o jakiej mógł myśleć filozof) uchodzi ostatnia: bogowie żyją naszą (ἐκείνων) śmiercią i dlatego jesteśmy umarli w ich (ἐκείνων) życiu (w tej interpretacji drugiej części fragmentu 62 – umieranie przysługuje tylko śmiertelnym ludziom). Możemy również po zamianie podmiotów (gdyż zaimek ἐκεῖνοι odnosi się tak do jednych, jak i do drugich) tłumaczyć: „śmiertelni ludzie żyją śmiercią nieśmiertelnych bogów (ἐκείνων) i dlatego ci ostatni są umarli w życiu śmiertelników (ἐκείνων)”[63].

Z punktu widzenia greckiej tradycji teologicznej heraklitejskie żądanie pozbawienia bogów nieśmiertelności byłoby szokujące. We wczesnej poezji i micie nieśmiertelni są tylko bogowie. Mówiąc o ich śmiertelności, Heraklit – o ile słuszny tylko jest nasz wniosek – zrywa całkowicie z tradycyjną grecką pobożnością. Nie czyni jednak tego z błahych powodów. Wydaje się, iż filozof pragnie w ten sposób przedstawić swoim rodakom zupełnie nową koncepcję boga obecnego we wszystkich rzeczach i jednocześnie będącego całą rzeczywistością, koncepcję logosu, boskiej siły ustanawiającej świat za pomocą zasady *coincidentia oppositorum*, której najbardziej oczywistym i prawie niepojętym dla umysłu przeciętnego człowieka przykładem jest jedność (tożsamość) życia i śmierci. Z pewnością w mniej szokujący sposób głosi tę prawdę fragment 48:

B 48 τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.
(*Etymologium Magnum* s.v. βίος)

Imieniem łuku jest życie, dziełem zaś śmierć.

Jest to jeden z trzech fragmentów, w których filozof wyraża swe zainteresowanie poszczególnymi słowami-nazwami[64]. Prawdopodobnie stosuje on tu pod-

[60] W ten sposób interpretuje fragment Kahn ATH s. 217-219.

[61] Takie stanowisko zajmują: Kirk HCF s. 145; Kirk-Raven s. 210; Guthrie HGP s. 464, 478 n.; Ph. W h e e l w r i g h t. *Heraclitus*. Princeton 1959 s. 74 n.; M. L. W e s t. *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford 1971 s. 153; S. M. D a r c u s. *What death brings in Heraclitus*. „Gymnasium” 85:1978 s. 503 n.

[62] Ten punkt widzenia dokładnie wyjaśnia Reinhardt P s. 179.

[63] W pierwszej propozycji tłumaczenia ἐκείνων odnosi się raz do ludzi, raz do bogów, w drugiej zaś wersji kolejność zmienia się. Inaczej rozumie gen. zaimka Nussbaum (s. 163), odnosząc go do tego samego przedmiotu.

[64] Zob. „imię Dike” we fragmencie 23 i „imię Zeusa” we fragmencie 32.

wójny symbol: widzialny (łuk – konkretny przedmiot) i słyszalny (słowo). Grecki wyraz „βιος" z akcentem na pierwszej zgłosce oznacza 'życie', z akcentem zaś na drugiej 'łuk', narzędzie śmierci. W literaturze naukowej już od dawna powszechnym stało się przekonanie, iż używając tego typu paradoksów słownych, Heraklit kierował się nie tylko względami stylistycznymi. Wysoce znaczącą stała się dla niego (podobnie jak dla Ajschylosa) relacja (związek) między nazwami a ich desygnatami, czyli przedmiotami[65]. Łuk (ze swoją starą nazwą βιός) jest jeszcze jednym przykładem rzeczy, w której zbiegają się dwa stany powszechnie uważane za biegunowo przeciwne. W tym wypadku nazwa przedmiotu utożsamiała się prawie z nazwą spełnianej przez niego funkcji (bo łuk jako narzędzie zabijania i śmierci podtrzymywał w gruncie rzeczy inne życie). Być może, Heraklit chciał w ten sposób powiedzieć, że śmierć i życie, mimo dzielącego je przeciwieństwa, tworzą jedność. Nie jest to chyba jedyny wniosek, jaki filozof sugerował swą wypowiedzią. Skoro nazwę i funkcję (ἔργον) konkretnej rzeczy można uważać za prawie tożsame (w tym miejscu Heraklit podzielał przekonanie, iż nazwa odsłania w dużej mierze prawdziwą „naturę" – φύσιν – swego przedmiotu), to nic nie stoi na przeszkodzie, aby w obu tych elementach widzieć podstawowe i nierozłączne składniki każdej rzeczy, czyli całej rzeczywistości[66]. Prawdziwe więc nazwy odsłaniają ukrytą prawdę o rzeczywistości (por. B 123, B 54), zrozumiałą tylko dla nielicznych ludzi, którzy potrafią zrozumieć mowę logosu i wniknąć w sens nazw[67].

Zamiana życia w śmierć i śmierci w życie w każdej cząstce świata, a zwłaszcza w nas samych dokonuje się ustawicznie, jak sugeruje to dynamizm koła, na którym nie da się określić początku i końca, ponieważ istnieją one w każdym jego punkcie.

B 103 ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας,
(P o r p h y r i u s. *Quaestiones Homericae ad Iliadem XIV 200*)

Wspólne są początek i koniec na obwodzie koła.

Jak się wydaje, koło jest tu metaforą zasady tożsamości przeciwieństw[68] i dlatego błędem byłoby przypisywać mu jakiś konkretny cykl przemian. Nie oznacza to wszakże, iż obraz koła narodził się w umyśle Heraklita *ex nihilo*. Wyobraźmy

[65] Szczegółowo rozpatruje ten aspekt Kirk HCF s. 117-120.

[66] Por. Marcovich HEM s. 192.

[67] Por. A. G r a e s e r. *On Language, Thought, and Reality in Ancient Greek Philosophy*. „Dialectica" 31:1977 s. 365 n.

[68] Za jeszcze jeden przykład *coincidentia oppositorum* uważają fragment 103: Kirk HCF s. 115; Marcovich HEM s. 175. Stokes (s. 90) dodaje, iż początek i koniec są w tym szczególnym przypadku „logically indistinguishable".

sobie dwa, jakiekolwiek punkty styczne na obwodzie koła, symbolizujące początek i koniec obwodu; zbiegają się one w jeden punkt: kiedy puścimy w ruch początek, zamieni się on na swój własny koniec, a poruszając się dalej przemieni się z kolei w początek. Podobnie mógł myśleć Heraklit, odnajdując w dynamicznym obrazie koła symbol wszelkiego ruchu, który nie ma ani początku, ani końca, a ściśle rzecz biorąc: nie istnieje jeden początek i jeden koniec[69], skoro każda cząstka rzeczywistości to dzieło wiecznego ognia (por. B 30); tylko on może być jedyną przyczyną zróżnicowania świata dzięki swym nieustannym przemianom w inne elementy (por. B 90: πυρὸς ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα [...]). Decydującą rolę w tym cyklu przekształceń spełniają dwa najważniejsze przeciwieństwa: życie i śmierć. Dlatego można chyba zaryzykować stwierdzenie, iż egzystencja świata, pojmowanego jako obracające się koło, opiera się na życiu i śmierci, czyli tych przeciwieństwach, które jako początek i koniec każdej rzeczy znajdują się u podstaw całej dynamicznej rzeczywistości.

Niemniej jednak inne pary przeciwieństw zawarte w pojęciu heraklitejskiego boga są dla ludzi teoretycznie bardziej zrozumiałe (niż życie – śmierć, młodość – starość), gdyż ściśle związane są z ich codziennym życiem i językiem.

III. TOŻSAMOŚĆ DOBRA I ZŁA, CHOROBY I ZDROWIA, DOSTATKU (SYTOŚCI) I GŁODU (BRAKU), ZMĘCZENIA I ODPOCZYNKU

B 111 νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν.
λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν.
(S t o b a e u s. *Florilegium* III 1, 177)

Choroba czyni zdrowie rzeczą przyjemną i dobrą,
głód – sytość, zmęczenie – odpoczynek.

Nie ulega wątpliwości, iż wszystkie wymienione w tym fragmencie pary przeciwieństw dotyczą fizycznych stanów w sferze ludzkiego organizmu i z niej zostały przez filozofa zaczerpnięte na podstawie obserwacji własnego życia. Niemniej jednak sposób ich przedstawienia można uznać za w pełni obiektywny, tak jak gdyby fakty te dotyczyły nie tylko człowieka, ale i świata przyrody (zwierząt i roślin)[70]. To nie człowiek, lecz choroba (νοῦσος) ma zdolność (ἐποίησεν w funkcji aorystu gnomicznego) wytwarzania stanu, z którym pozostaje w konflikcie,

[69] Pojęcie końca (πέρας) pojawiło się już we fragmencie 45 w stwierdzeniu o logosie duszy, tak głębokim, iż nie można znaleźć jej granic. Zdaniem Kahna (ATH s. 236) niekończący się cykl przemian z fragmentu 103 czyni aluzję do nieskończoności duszy.

[70] Por. A. R i v i e r. *L'homme et l'expérience humaine dans les fragments d'Héraclite*. „Museum Helveticum" 13:1956 s. 154 przyp. 40, a także: Emlyn-Jones s. 105.

choć wiadomo, iż tylko rozum ludzki potrafi te niejako namacalne przeciwieństwa (a więc i dwie pozostałe pary przeciwieństw) dostrzec i wyrazić. Tę subiektywność odbioru podkreśla jeszcze przymiotnik ἡδύ. Jak więc możemy przypuszczać, fragment 111 jest „faktycznym wyrażeniem" ludzkiego doświadczenia, a nie „teoretyczną wyprawą" w świat nauki o etyce[71]. Rzeczy pożądane (zdrowie, sytość i wypoczynek) mogą istnieć tylko wtedy, gdy dostrzegamy ich przeciwieństwa, odczuwając je jako przyjemne i dobre (ἡδὺ καὶ ἀγαθόν). Dwa ostatnie pozytywne terminy („sytość" i „wypoczynek") łączy z ich negatywnymi odpowiednikami więź przyczynowa, nieobecna w przypadku pierwszej pary, choć tylko zestawienie z chorobą pozwala nam uznać zdrowie za „słodkie i dobre". Można chyba zaryzykować uogólniony sąd, iż dla Heraklita wszelkie przyjemne odczucie rodzi się z bólu i ten, kto go doznał, uświadamia sobie jego przeciwieństwo[72]. Odkrycie przez człowieka najbardziej oczywistych w jego egzystencji par przeciwieństw pomaga mu z kolei odkryć prawdziwą naturę świata, co czyni on po uświadomieniu sobie faktu, iż negatywne terminy mają pozytywny udział w tworzeniu więzi łączącej przeciwieństwa. Ciągła walka między nimi kształtuje nie tylko nasze życie, lecz także całą rzeczywistość.

Idealna harmonia istnieje również między dwoma podstawowymi pojęciami: dobrem i złem, choć ich jedność rozpatruje Heraklit z nowego punktu widzenia, którego sedno leży w relatywizmie wartości i rzeczy.

B 58 καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν [sc. ἐστὶν ἕν]·
„οἱ" γοῦν „ἰατροί", φησὶν ὁ Ἡράκλειτος,
„τέμνοντες, καίοντες", πάντῃ βασανίζοντες
κακῶς τοὺς ἀρρωστοῦντας, „ἐπαιτιῶνται μηδέν· ἄξιον
μισθὸν λαμβάνειν" παρὰ τῶν ἀρρωστούντων „ταῦτα
ἐργαζόμενοι", † τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς νόσους † [73].
(H i p p o l y t u s. *Refutatio omnium haeresium* IX 10, 3)

I zło, i dobro są jednym i tym samym. W każdym razie „lekarze", jak mówi Heraklit, „którzy tną, pieką" i na wszelkie sposoby dręczą chorych, „skarżą się, iż nie otrzymują od nich należytej [tj. godnej] zapłaty za to, co czynią".

W zdaniu tym, pomimo pewnych niejasności w tekście (zob. przyp. 73), Heraklit wskazuje na pozytywne lub zbawienne aspekty czegoś, co ogólnie uważa się za negatywne i niszczące. Zamieszczony tu paradoks polega na tym, że wywołany

[71] Kirk HCF s. 132.

[72] Por. H. F r ä n k e l. *Early Greek Poetry and Philosophy*. Trans. by M. Hadas and J. Willis. New York–London 1973 s. 374 (dalej skrót: Fränkel EGPP).

[73] Przyjmujemy lekcję Kirka (HCF s. 88), który uważa ostatnie 5 słów za błędną glosę (HCF s. 93). Marcovich (HEM s. 231) zamieszcza ταῦτα ἐργαζόμενοι [τὰ ἀγαθὰ] καὶ αἱ νόσοι zgodnie z poprawką Wilamowitza (omówioną w: Kirk HCF s. 92). Bollack i Wismann (s. 199) jako jedyni przyjmują cały tekst fragmentu za autentyczny, zmieniając tylko μηδέν᾽ na μηδέν.

podczas operacji ból (τέμνειν καὶ καίειν)[74] zawiera elementy zarówno dobra, jak i zła, gdyż zadane przez chirurga rany (które w powszechnej opinii uchodzą za bolesną krzywdę lub szkodę) mają uzdrowić (w tym kontekście należy traktować je jako dobrodziejstwo). Filozof obrazowo przedstawia działania, które można zgodnie z prawdą zdefiniować w zupełnie odmienny sposób w zależności od przyjętego punktu widzenia: czy patrzy się z szerokiej, czy z wąskiej perspektywy na efekty pracy lekarzy[75], pamiętając także o kontraście między tym, co korzystne dla zdrowego człowieka, a tym, co dobre dla chorego.

Opisanego powyżej paradoksu nie uświadamiają sobie w pełni ani lekarze, ani pacjenci. Pierwsi żądają „niezasłużonej" (zdaniem pacjentów) zapłaty[76] bądź też skarżą się, że nie otrzymują pieniędzy, na które zapracowali. Jak wykazał Kirk[77], druga wersja jest lepiej poświadczona w tradycji i daje lepszy sens. Pacjenci, cierpiąc tortury w rękach „dobroczyńców", nie chcą płacić żądanej zapłaty, lekarze zaś tego nie akceptują i domagają się większej ceny za swe usługi: „walka" między doktorami i pacjentami trafnie odzwierciedla opozycję między szkodą i dobrodziejstwem (korzyścią), jakie tkwią w leczeniu[78]; jest też dowodem na to, iż ani jedni (lekarze), ani drudzy (pacjenci) nie są całkowicie świadomi paradoksalnych elementów występujących w ich wzajemnym doświadczeniu przeżyć[79]. Owe elementy tworzą przeciwne pary pojęć: „szkodliwy – korzystny" lub „bolesny – przyjemny", co w gruncie rzeczy sprowadza się do antytezy dobra i zła, jak sugerował to Hipolit.

W przywołanym obrazie Heraklit przedstawia, jak się wydaje, relatywizm wartości – to, że dobro i zło (szkoda i korzyść) idą z sobą w parze. Działanie lekarzy, którzy jednocześnie zadają ból (zło) i leczą (dobro), zaciera granicę między tymi dwiema podstawowymi wartościami w życiu człowieka; nie można więc jednoznacznie określić, jaką dana czynność (działanie) jest w punkcie wyjścia. Prawdę o jedności dobra i zła wyraża filozof za pomocą pojęcia bólu, który jako zły sam w sobie powoduje uzdrowienie (czyli dobro).

Z podobnym przykładem relatywizmu mamy do czynienia w dwóch kolejnych fragmentach.

---

[74] Możliwe, że ta przysłowiowa fraza jest starsza od Heraklita, ale następny, poświadczony przykład (u Ajschylosa w *Agamemnonie* w. 849) jest czasowo dość odległy i dlatego chyba słusznie Kirk (HCF s. 91) przypisuje jej autorstwo Heraklitowi.

[75] Por. Kirk HCF s. 96.

[76] ἐπαιτέονται – tę lekcję przyjęli m.in. Diels i Kranz (DK s. 163).

[77] HCF s. 89 n.

[78] Zob. Kahn ATH s. 190.

[79] Por. Emlyn-Jones s. 104.

B 9 ἕτερα γὰρ ἵππου ἡδονὴ καὶ κυνὸς καὶ ἀνθρώπου, καθάπερ
᾽Ηράκλειτός φησιν „ὄνους σύρματ᾽ ἂν ἑλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν”·
ἥδιον γὰρ χρυσοῦ τροφὴ ὄνοις.
(A r i s t o t e l e s. *Ethica Nicomachea* K 5 1176 a 7)

Inna bowiem jest przyjemność konia, psa i człowieka, tak jak mówi Heraklit, że „osły wolałyby raczej plewy niż złoto”; ponieważ pożywienie jest dla osłów przyjemniejsze od złota.

B 4 Heraclitus dixit quod si felicitas esset in delectationibus corporis, boves felices diceremus cum inveniant orobum ad comedendum.
(A l b e r t u s M a g n u s. *De vegetabilibus* VI 401)

Heraklit powiedział, że gdyby szczęście polegało na przyjemnościach cielesnych, moglibyśmy nazwać woły szczęśliwymi, gdy znajdują wykę do jedzenia.

Wydaje się, iż spośród kilku interpretacji powyższych fragmentów najbardziej przekonuje propozycja Kirka, który wypowiedzi te uważa za przykłady ilustrujące heraklitejską zasadę *coincidentia oppositorum*[80]; twierdzi on mianowicie, że istnienie przeciwnych jakości, tkwiących w takich rzeczach jak złoto, plewy, wyka – zależy tutaj od różnych „obserwatorów” doświadczających danej rzeczy (osioł, wół, człowiek). Istnieją również odmienne stanowiska: zdaniem Zellera[81] ludzie przypominają osły, przedkładając coś pospolitego nad coś doskonałego (logos); Fränkel przedstawia podobną interpretację, wyrażoną w matematycznej proporcji[82].

Można chyba jednak bez ryzyka odrzucić moralną interpretację zasugerowaną przez Arystotelesa[83], która sprowadza upodobania większości ludzi do rzędu upodobań osłów i wołów (B 4), tym bardziej że we fragmencie 9 nie ma wyraźnego porównania ludzi do zwierząt (jak we fragmencie 29). Z lektury fragmentu 9 wynika raczej, że σύρματα[84] są pożądanym i ulubionym pokarmem osłów, a nie ludzi. Tych ostatnich przywołuje „złoto” (χρυσόν), które ponad wszelkie inne rzeczy zawsze pozostaje upragnionym celem miłości człowieka. Podobnym przedmiotem materialnego pożądania dla osłów jest słoma (śmieci lub plewy); tę z pewnością by wybrały, nawet gdyby oferowano im bezużyteczne złoto. Nasuwa

[80] HCF s. 83 n., 86; podobnie też Marcovich HEM s. 186, 189.

[81] U Kirka (HCF s. 83). Sąd Zellera podziela również Emlyn-Jones (s. 104), uważając, iż we fragmencie 9 (i 13) Heraklit ocenia wartość swoich współobywateli.

[82] Fränkel WF s. 266: „Esel : Durchschmittsmensch = Durchschmittsmensch : Kenner der wahren Werte; Abfall : Gold = Gold wahren Werten”. Wpływowi wzoru („pattern”) Fränkela uległ nawet Reinhardt (zob. Marcovich HEM s. 186).

[83] Stagiryta posługuje się tym cytatem z Heraklita, aby zilustrować własny punkt widzenia na temat natury przyjemności, dlatego też jego opinia niewiele ma wspólnego z oryginalnym kontekstem fragmentu.

[84] Dokładną dyskusję wokół tego pojęcia i innych proponowanych w jego miejsce wersji przeprowadza Kirk (HCF s. 81nn.), konkludując, że należy utrzymać lekcję σύρματ᾽ i że sens fragmentu nie zmieni się bez względu na znaczenie, jakie można by przypisać temu słowu.

się w tym miejscu wniosek, że zarówno plewy, jak i złoto mają tę samą wartość w zależności od tego, kto lub co dokonuje ich oceny z punktu widzenia przydatności. Można tę myśl wyrazić trochę inaczej: pewien rodzaj pokarmu (pożywienia) sprawia przyjemność osłom, nieprzyjemność zaś ludziom; i odwrotnie – pewien niejadalny towar (kruszec) jest bardzo przyjemny (pożądany) dla ludzi, nieprzyjemny (bezużyteczny) natomiast dla osłów; słowem: nie istnieje zasadnicza różnica między tym, co przyjemne, a tym, co nieprzyjemne[85], a w szerszym rozumieniu – między dobrem a złem.

Z podobną wzmianką na temat przyjemności spotykamy się w przypisanym Heraklitowi przez Alberta Wielkiego zdaniu, które Diels z wielką ostrożnością umieszcza w swym zbiorze jako fragment 4, powątpiewając jednak w autentyczność całego okresu warunkowego[86], a zwłaszcza protasis (poprzednika)[87]. Gigon[88] i Fränkel[89] wiążą fragment 4 z fragmentem 29 i traktują go jako zarzut postawiony ludziom za ich „zwierzęce" zachowanie. Co innego jednak sugeruje wyjaśnienie Alberta Wielkiego („orobum est herba quae a quibusdam vocatur vicia avium [...]: est autem delectabilissimus pastus boum, ita quod bos cum iocunditate comedit ipsum") i rozważanie Kirka (HCF s. 85 n.) o przydatności gorzkiej wyki, którą uważano w starożytności za ulubiony pokarm bydła, nieprzyjemny zaś dla ludzi (ze względu na gorzki smak i jej wartość jako odtrutki). Być może, Heraklitowi chodziło we fragmencie 4 o ten właśnie kontrast zilustrowany na przykładzie wyki. Jest ona zarówno dobra, jak i zła, zgodnie z sądem tego, kto ją ocenia. Zatem dobro i zło są w tym wypadku „tym samym" („tożsame"). Niemniej jednak należy pamiętać, że ta parafraza wypowiedzi Heraklita (zachowana w jednym, XIII-wiecznym źródle i wyrażona z pewnością w nieoryginalnej formie) nie może być zaliczona do liczby jego autentycznych zdań.

Tego samego rodzaju trudności towarzyszą interpretacji kolejnej wypowiedzi.

B 84 (a) μεταβάλλον ἀναπαύεται
(b) καὶ κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι.
(P l o t i n u s. *Enneades* IV 8, 1)

Zmieniając się odpoczywa. Jest męczącym trudzić się dla tych samych i im ulegać.

Zdajemy sobie doskonale sprawę z niejasności tkwiących w tej dwuczęściowej wypowiedzi, zachowanej jedynie w źródłach neoplatońskich, z których najwcześ-

[85] Kirk HCF s. 84.

[86] Tę samą wątpliwość wyraził Bywater (zob. Kirk HCF s. 84 n.).

[87] Kirk (tamże) uważa, iż przypuszczalna forma zdania, jak też protasis są późniejsze od Heraklita.

[88] UH s. 121.

[89] WF s. 266.

niejszym i najdokładniejszym jest dzieło Plotyna[90]. Podział fragmentu[91] (a i b) wynika chyba z bardzo ogólnego rozumienia części pierwszej i z konkretnego zastosowania jej treści w części drugiej (bo pojęcie pracy wprowadza nas w sferę człowieka), będącej w ten sposób ilustracją i rozwinięciem fragmentu 84a[92], co przemawia tylko za tym, iż obu tych zdań nie można rozdzielać. Drugie z nich wyraża ogólną prawdę, znaną wszystkim ludziom z ich codziennego doświadczenia, bo czyż nie męczy nas (κάματος) praca (μοχθεῖν) nad tymi samymi zadaniami (τοῖς αὐτοῖς), wskutek czego przyzwyczajenie staje się prawem, któremu ciągle ulegamy (ἄρχεσθαι). Tylko zmiana zajęcia i zainteresowań przynosi wreszcie upragnioną ulgę. Odpoczynek realizuje się poprzez zmianę i dopiero wtedy człowiek jest w stanie uświadomić sobie konieczność zmęczenia pracą; w przeciwnym razie pojęcie wypoczynku pozostałoby dla niego obce. Nie może więc istnieć „zmęczenie" bez przeciwnego mu terminu „odpoczynek" i w tym właśnie sensie Heraklit rozumie jedność tych dwu przeciwieństw (ἀναπαύεται – κάματος), którym odpowiadają dwa inne: zmiana (zawarta w part. μεταβάλλον[93]) i jej brak (τοῖς αὐτοῖς [...]). W tym ostatnim wyrażeniu kryje się niewątpliwie dwuznaczność umożliwiająca podwójne tłumaczenie: „te same rzeczy" bądź „ci sami ludzie", dla których się pracuje i przez które (których) jest się rządzonym (którym się ulega)[94].

Od tradycyjnego rozumienia τοῖς αὐτοῖς jako dopełnienia obu infinitiwów znacznie odbiega propozycja Bollacka i Wismanna, zgodnie z którą „ci sami" stają się podmiotem dwóch działań[95]. W powszechnej opinii czynność pracy sprzeciwia się czynności jej wymuszania za pomocą władzy. O ile można na tej podstawie wysnuć jakiś wniosek, to byłaby nim prawdopodobnie myśl, iż przymus pracy (np. niewolniczej) wbrew ludzkiej naturze jest koniecznym środkiem chroniącym człowieka od zgubnej bezczynności i obojętności (dla Heraklita bowiem brak ruchu oznacza śmierć – por. Diels 22 A 6). Wyrażona tu myśl wcale nie stoi – naszym zdaniem – w sprzeczności do przedstawionej już wcześniej interpretacji; co więcej, jeszcze bardziej utwierdza nas w przekonaniu, iż człowiek nie mógłby poznać

[90] Plotyn cytuje jednak Heraklita z pamięci i dlatego nie można na nim w pełni polegać.

[91] Gigon (UH s. 94) uważa pierwsze zdanie za dające się wyjaśnić, drugie zaś za całkiem niejasne i dlatego utrzymuje, iż oba nie mogą stać razem.

[92] Podobnie sądzi Kirk (HCF s. 252) i Marcovich (HEM s. 303).

[93] Jak zauważa Kirk (HCF s. 253), μεταβάλλον przypomina μεταπεσόντα (z frag. 88), opisujące zastąpienie jednego przeciwieństwa drugim (w ludzkim ciele). Według Heraklita istnienie przeciwieństw zależy od ciągłej zmiany między nimi i dlatego owa zmiana jest raczej instrumentem niż końcem, z czego wynika, iż participium μεταβάλλον opisuje raczej czynność niż jej przedmiot, nie należy go więc uzupełniać rodzajnikiem.

[94] Za tradycyjną uchodzi już wersja (począwszy od Burneta i Dielsa), według której τοῖς αὐτοῖς odnosi się do ludzi sprawujących władzę nad innymi.

[95] Bollack-Wismann s. 251; por. też: Kahn ATH s. 170.

dobrodziejstwa odpoczynku bez zmęczenia pracą i że fragment 84 należy rozpatrywać w kontekście relatywizmu wartości, wyrażonego we fragmencie 111. Na pytanie, czy poza takim rozumieniem treści fragmentu 84 istnieje inne jej zastosowanie na szerszej płaszczyźnie (np. w skali kosmicznej[96] bądź też w sferze psychofizycznej ludzkiego ciała, gdzie przedmiotem zmiany byłby ogień duszy[97]), nie sposób jednoznacznie odpowiedzieć ze względu na wspomniane tu niejasności w tekście fragmentu.

Nie przeszkadza to jednak wysnuciu jeszcze jednego wniosku, iż podstawową rolę w zrozumieniu przez człowieka jedności przeciwieństw odgrywa napięcie (ruch) między tymi przeciwieństwami, decydujące również o powstaniu napoju zwanego κυκεών (*kykeōn*).

B 125 καὶ ὁ κυκεὼν διίσταται <μὴ>[98] κινούμενος.
(T h e o p h r a s t u s. *De vertigine* 9)

Nawet napój jęczmienny rozpada się, jeśli nie jest mieszany

Kykeōn jest napojem składającym się z ciała stałego i z cieczy. Jeśli zabraknie tylko siły wprawiającej w ruch, część stała oddziela się od cieczy, opadając na dno naczynia. Zasadniczym składnikiem napoju jest mąka jęczmienna. U Homera napój ten sporządzany był z wina pramnejskiego, do którego dodawano starty ser kozi i świeży miód (*Il*. XI 638 nn.; *Od*. X 234 n.). Bynajmniej nie był to napój dla biedaków, jak w przypadku przygotowanego na wodzie napoju, który Heraklit wypił (w opowieści przekazanej przez Plutarcha – *De garrulitate* 17, 511 B), gdy chciał pokazać swoim rodakom, że zadowalanie się tym, co mają pod ręką, i obywanie się bez przedmiotów kosztownych utrzymuje państwo w pokoju i zgodzie. W czasie tej milczącej lekcji filozof wstąpił na mównicę, wziął puchar zimnej wody, rozpuścił w niej trochę mąki jęczmiennej, dodał odrobinę mięty i wypiwszy oddalił się.

Nie jest też przypadkiem, że *kykeōn* o tym samym składzie był napojem uczestników misteriów eleuzyńskich. Jeśli Heraklit był potomkiem królewskiej i kapłańskiej rodziny Androkidów, której członkowie przewodniczyli uroczystościom religijnym, m.in. misteriom ku czci Demetry[99], to z pewnością musiał on znać obowiązki kapłana i zachować żywe wspomnienie o rytualnym napoju.

---

[96] F. M. C l e v e. *The Giants of Pre-sophistic Greek Philosophy*. The Hague 1965 s. 79; Kirk (HCF s. 253 n.) dopuszcza tu możliwość, iż obie części fragmentu mogą opisywać zachowanie rzeczy w ogóle.

[97] Taką interpretację przyjęli Diels (D s. 94) i Marcovich (HEM s. 303), sugerując się chyba kontekstem, w jakim cytuje fragment Plotyn, gdy omawia problem wstępowania duszy w ciało.

[98] Konieczność uzupełnienia fragmentu negacją przekonywająco przedstawił Kirk (HCF s. 255). Tę powszechnie uznaną lekcję jako jedyni odrzucili Bollack i Wismann (s. 340 n.).

[99] Zob. artykuł autora pt. *Postać Heraklita w świetle źródeł starożytnych* („Meander" 39:1984 z. 5 s. 192).

Nie znaczy to wcale, iż *kykeōn* z fragmentu 125 jest „napojem mistów", jak sugeruje C. Ramnoux (H s. 63). Należy tu przypomnieć sobie heraklitejską skłonność do analizowania rzeczy opisywanej (tj. definiowanej): filozof bowiem dzieli (określa) każdą rzecz „zgodnie z jej prawdziwą naturą" (strukturą – B 1), tzn. dostrzega w danej rzeczy przeciwieństwa, których jest ona jednością. *Kykeōn* interesuje Heraklita jako mieszanina ciała stałego i cieczy, połączonych dzięki ruchowi. Jeśli zabraknie siły wprawiającej mieszaninę w ruch, rozpadnie się ona na dwa składniki: mąka opadnie na dno naczynia, powyżej zaś pozostanie czysta woda; w tej sytuacji nie może być już mowy o istnieniu napoju zwanego *kykeōn*. Zanik ruchu unicestwia istnienie rzeczy (*kykeōnu*). W ten sposób można chyba uogólnić ten konkretny obraz napoju i powiedzieć, że warunkiem istnienia każdego bytu jest stawanie się, ruch między częściami składowymi danej rzeczy. Jednakże ta dynamiczna natura bytu nie ukazuje się natychmiast; byty wydają się stabilne, pozbawione jakiegokolwiek ruchu. W przypadku *kykeōnu* naturę rzeczy, tzn. rolę ruchu w powoływaniu do życia bytów, ukazuje pewien rodzaj eksperymentu (doświadczenia), polegającego na mieszaniu składników napoju. *Kykeōn* rozpada się i przestaje być tym, czym był, jeśli jedność dwóch przeciwieństw, z których się składa, nie jest podtrzymywana lub też nie jest na nowo odtwarzana poprzez ruch. Przypadek *kykeōnu* jest przypadkiem szczególnym, kiedy ludzkie spojrzenie „zanurza się" w naturę rzeczy w trakcie jej działania, tj. wtedy, gdy powołuje ona daną rzecz do istnienia i utrzymuje to istnienie. Obraz napoju ilustruje zatem skutki wynikłe z usunięcia ruchu między dwoma przeciwieństwami. Ten ostatni wyrażony w formie κινούμενος (od czasownika κινεῖν) może implikować „wir wojenny"[100], który wydaje się koniecznym warunkiem prawdziwej jedności każdej rzeczy. Podobną rolę spełnia „napięcie" („harmonia" w łuku i lirze – B 1) i „wojna" lub „walka" zapewniająca egzystencję całej rzeczywistości (γινόμενα πάντα κατ᾽ ἔριν – B 80)[101].

Zawarty w obrazie *kykeōnu* ciągły i kolisty (co implikuje κυκάω) ruch, utrzymujący jedność napoju, może być również wyobrażeniem kosmicznego ruchu[102], gdyż nie mógłby istnieć kosmos, tak jak nie byłoby *kykeōnu*, gdyby jego składniki (części) pozostawały w separacji[103].

---

[100] „Bewegung des πόλεμος" (Gigon UH s. 118); por. też Marcovich HEM s. 157.

[101] Marcovich HEM s. 157.

[102] Na ten kosmiczny aspekt znaczenia fragmentu 125 (ogólnie odrzucany przez uczonych) zwrócił uwagę Chryzyp (u Marcovicha 31 b[1]) i widocznie Teofrast, który cytuje B 125 w związku z obrotowym ruchem „tych rzeczy, które w sposób naturalny przeznaczone są do takiego ruchu" (czyli ciała niebieskie). Sugestie starożytnych przyjął m.in. N. Boussoulas (*Essai sur la structure du Mélange dans la pensée présocratique. Héraclite*. „Revue de Métaphysique et de Moral" 60:1955 s. 289): „C'est justement ce mixte éternellement mobile, se déliant et se recomposant sans cesse, qui constitue l'image même du flux universel, de L'Être héraclitéen".

[103] Marcovich HEM s. 157.

Znaczenie fragmentu 125 wykracza daleko poza omówione w tym paragrafie przykłady przeciwieństw, skoro prawdę o wzajemnej relacji między konkretnymi przeciwieństwami da się uogólnić na wszelkie inne rodzaje. Ich tożsamość, jak sugerują zanalizowane tu fragmenty, polega przede wszystkim na relatywizmie wartości i względności działań: człowiek nie potrafi zrozumieć istoty dobra bez znajomości jego przeciwieństwa (zło) bądź też jedna i ta sama rzecz może okazać się dobra lub zła w zależności od oceniającego ją podmiotu (bo przedstawia ona różną wartość dla różnych bytów). Posługując się znanymi człowiekowi pojęciami i przykładami, filozof pragnie zilustrować niewidoczną i często niezrozumiałą dla ludzi relację, jaka zachodzi między poszczególnymi parami przeciwnych pojęć, działań, wartości, rzeczy itp. O tym, że istoty tej relacji nie da się jednoznacznie określić, świadczą różne jej określenia (np. harmonia, wojna, zmiana). Jak się jednak wydaje, wszystkie one sugerują ruch między przeciwieństwami jako pojęcie nadrzędne, umożliwiające egzystencję każdej rzeczy i całej rzeczywistości. W jej strukurze istnieją również takie pary przeciwieństw jak: czyste – brudne, piękne – brzydkie, będące przedmiotem rozważań w kolejnym paragrafie.

IV. TOŻSAMOŚĆ CZYSTEGO I BRUDNEGO, PIĘKNEGO I BRZYDKIEGO

B 82 πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς
ἀνθρώπων γένει συμβάλλειν.

B 83 ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν
πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίᾳ καὶ κάλλει
καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν.
(oba fragmenty w: P l a t o. *Hippias Maior* 289 A-B)

Najpiękniejsza małpa jest szpetna w porównaniu z rodzajem ludzkim.

Najmądrzejszy człowiek wydaje się wobec boga małpą ze względu na mądrość, piękność i pod każdym innym względem.

Kwestia autentyczności cytowanych fragmentów podzieliła współczesnych uczonych na dwie grupy; jedni bowiem[104] całkowicie podważają ich oryginalność, drudzy natomiast uznając je za wypowiedzi Heraklita, traktują zawarte w nich myśli z całą powagą[105]. Ci ostatni, jak się wydaje, nawiązują przede wszystkim

[104] Należą do nich m.in.: Marcovich (HEM s. 488 n.), Bollack-Wismann (s. 248 n.), Diels-Kranz (s. 169), Kahn (ATH s. 174).

[105] W. J. V e r d e n i u s. *Heraclitus B 82-84 and 15*. „Mnemosyne" 12:1959 s. 297; Guthrie HGP s. 413; R i v i e r, jw. s. 146.

do wniosków Fränkela[106], który w obu wypowiedziach odnajduje charakterystyczny dla Heraklita „wzór myślowy" (*thought pattern*) w postaci formy geometrycznej proporcji[107]: małpa (lub dowolny osobnik ze zbioru *X*) ma się tak do człowieka (pod względem mądrości i piękna), jak człowiek do boga. Filozof, zdaniem uczonego, stosuje ten wzór, by przedstawić nie znaną jego słuchaczom koncepcję (wyrażającą ludzki udział w boskiej mądrości przez zastosowanie znanego kontrastu: dziecko – człowiek (B 79); małpa – człowiek; głuchy – słuchający (B 34); śpiący – czuwający (B 1) etc.), która implikuje, iż wymienione tu relacje są w rzeczywistości mało znaczące w porównaniu z trzecim punktem odniesienia – „bogiem" lub „jedyną mądrością" (ἓν τὸ σοφόν). Dystans dzielący człowieka od boskiego logosu przypomina pozycję małpy wobec człowieka. Istnieją tu trzy stopnie rosnącej doskonałości, która w sposób absolutny przysługuje tylko bogu.

Czy jednak wyeksponowanie metodą gradacji najwyższej roli boga-logosu było jedynym celem Heraklita? Obok przysłowiowej brzydoty małpy i jej podobieństwa do człowieka[108] filozof prawdopodobnie ma tu na myśli względność mądrości i piękna, co oznacza, że wyróżniający się pięknem człowiek jest w istocie brzydki, a ten, kto uchodzi za mędrca, jest głupi. Piękno i mądrość jako terminy pozytywne opisują tylko jeden aspekt rzeczywistości, na którą składają się również brzydota i głupota – terminy negatywne, odgrywające tę samą rolę w istnieniu świata wartości, co ich przeciwieństwa. Prawdę tę uświadamia sobie i sam ją realizuje tylko bóg-logos. Na każdym innym szczeblu doskonałości dana wartość (czy to piękno, czy mądrość) jest pojęciem relatywnym, któremu nadaje się przeciwne określenia (brzydki – piękny, mądry – głupi), zmieniające się wraz ze zmianą potencjalnego „obserwatora" (inaczej myśli o sobie człowiek, inaczej zaś myśli o człowieku np. bóg).

Doskonałym przykładem sprzecznych (przeciwnych) wartości tkwiących bezsprzecznie w jednej i tej samej rzeczy jest woda morska.

B 61 (1) θάλασσα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον·
(2) ἰχθυσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον.
(H i p p o l y t u s. *Refutatio omnium haeresium* IX 10, 5)

Morze jest wodą najczystszą i najbardziej brudną, dla ryb dobrą do pica i zbawienną, dla ludzi zaś nie nadającą się do picia i zgubną [tj. zabójczą].

---

[106] DP s. 435.

[107] Zob. arykuł H. Fränkela: *A Thought Pattern in Heraclitus*. „American Journal of Philology" 59:1938 s. 309-337 (dalej skrót: TPH). Koncepcja uczonego znajduje również swe uzasadnienie w jednym ze znaczeń słowa „logos" ʻratio = geometryczna proporcjaʼ.

[108] Verdenius (jw.) zauważa, iż Heraklit mógł mieć na myśli słowo καλλίας („oswojona małpa" – H e r o d o t u s III 41).

Mimo iż sens tego fragmentu wydaje się od razu zrozumiały i jednoznaczny, nie przeszkadza to współczesnym uczonym interpretować go na całkiem różne sposoby. Przywoływany już przez nas niejednokrotnie Fränkel opiera swą interpretację na matematycznej proporcji, stwierdzając, iż „morze" jako „mittlere Proportionale" jednoczy w sobie skrajne jakości przeciwieństw"[109] (to, co w górze – ogień, i to, co w dole – ziemia); woda morska jest czysta w porównaniu z brudem (ziemi), zanieczyszczona zaś w zestawieniu z absolutną czystością (ognia) – dlatego też żyją w niej niższe gatunki stworzeń (z dużą domieszką ziemi). Niestety, dla wyższych form życia (posiadających ognistą duszę) morze okazuje się śmiertelnie niebezpieczne.

Tę fizyczno-kosmiczną interpretację rozwijają w swoich rozważaniach Bollack i Wismann, powołując się na fragment 31, gdzie umieszczona między dwoma „ekstremami" woda jest jednocześnie sobą i czymś innym z powodu bezustannej zamiany ognia na wodę i ziemię i odwrotnie[110]. Za słuszny więc można uznać na tej podstawie wniosek, iż ludzie zarówno mają rację, jak i są w błędzie nazywając morze wodą; bo jest to woda w fizycznym lub kosmicznym wymiarze[111].

Czy jednak Heraklit miał na myśli tak szerokie zastosowanie swej wypowiedzi? Nie należy chyba całkowicie odrzucać tej możliwości, choć z drugiej strony wydaje się to mało prawdopodobne, tym bardziej że we fragmencie 61 heraklitejska nauka o tożsamości przeciwieństw, które tkwią jednocześnie w tym samym przedmiocie, znajduje swój najjaskrawszy wyraz. Najgorętszym zwolennikiem takiej oceny fragmentu jest Kirk[112]. Duże znaczenie przypisuje on postawie „obserwatorów", którymi są ludzie i ryby[113]. Odkrycia dwóch podstawowych przeciwieństw (najczystsza i najbrudniejsza) dokonuje filozof przywołując dwa zupełnie odmienne doświadczenia: ludzi i ryb. Wydaje się jednak, iż wbrew sugestiom Kirka[114] przypisywane wodzie morskiej przeciwieństwa nie zawdzięczają swej egzystencji „obserwatorom" (czyli doświadczającym i oceniającym podmiotom), lecz istnieją niezależnie od nich[115]. Nie ma wszak przyczynowego związku między dwoma zdaniami fragmentu (tzn. nie możemy rozpoczynać tłumaczenia drugiego zdania od

[109] DP s. 440; por. też WF s. 278.

[110] Bollack-Wismann s. 208.

[111] Kahn ATH s. 187.

[112] HCF s. 74; por. też Reinhardt P s. 204; Marcovich HEM s. 178.

[113] G. S. K i r k. *Men and Opposites in Heraclitus*. „Museum Helveticum" 14:1957 s. 155 nn., a zwłaszcza s. 157: „[...] a contrariety arises from the comparison of a relationship men : sea-water with relationship fish : sea-water. These relationships are seen to be in some respects opposed; yet a unity between them is supplied by the common factor, sea-water".

[114] HCF s. 74.

[115] Na fakt ten zwrócił uwagę Rivier (jw. s. 145 przyp. 2): „La mer y est saisie directement dans sa double et objective qualification (comme le montre aussi le mouvement du texte); les hommes et les poissons viennent à titre subsidiaire expliciter le contenu de la thèse". Por. Emlyn-Jones s. 102 n.

„ponieważ", tak jak gdyby tekst brzmiał: ἴχθυσι γάρ [...]); drugie zdanie jest po prostu wynikiem stwierdzenia zawartego w zdaniu pierwszym. Warto również zauważyć, iż taka interpretacja przeciwieństw, które posiadają niezależną, obiektywną i konkretną egzystencję w morzu, zgodna jest z postawą Heraklita wobec współobywateli (i ludzi w ogóle); przy każdej bowiem okazji uwidacznia on ludzką ignorancję co do prawdy o świecie[116]: cóż z tego, że człowiek codziennie styka się z praktyczną obecnością w świecie boga-logosu, skoro i tak najczęściej nie uświadamia sobie tego faktu (por. np. B 1). W podobny sposób można rozumieć fragment 61: choć różni obserwatorzy (doświadczające podmioty, jak ludzie i ryby) znają różne aspekty (cechy) wody morskiej, nie wolno od razu na tej podstawie sugerować, iż ich doświadczenia kształtują rzeczywistość przeciwieństw tkwiących nie tylko w morzu, lecz także w innych rzeczach. Woda morska, jeśli się ją pije, jest dobra i zła, jest przyczyną życia i przyczyną śmierci, a nie ma bardziej prawdziwego i realnego przeciwieństwa niż życie i śmierć. Dlatego właśnie Heraklit wybiera te dwa pojęcia jako nie dające się pogodzić przeciwieństwa; są to – jak się okazuje – przeciwieństwa, których nie da się także rozdzielić ze względu na ich przyczynę. Picie wody morskiej ujawnia dwa przeciwne sobie aspekty: z jednej strony woda jest czysta dla ryb, z drugiej zaś nieczysta dla ludzi. Jest więc ona w samej sobie czysta i nieczysta, gdyż istnieje jednocześnie w sobie (dla samej siebie) i dla kogoś. Morze, aby być „morzem", potrzebuje człowieka, ryby etc. Relacja człowieka z morzem ujawnia nieprzydatność wody morskiej. Lecz jest to tylko prawda wyrażona w języku ludzkim. Dopiero powszechny logos, widząc w wodzie jedność przeciwieństw, przywraca jej czystość. Można zatem podsumować nasze rozważania następującym wnioskiem: język ludzki rozdziela przeciwieństwa, z których jedno akceptuje, drugie zaś neguje: woda nie jest zdatna do picia; przypisuje więc wodzie tylko jedną cechę i przez pryzmat tej cechy ją ocenia. Tymczasem jest to część prawdy, bowiem język powszechny (logos) obejmuje swym spojrzeniem całą prawdę, wszystkie rzeczy z osobna i cały świat jako całość.

W podobny sposób (tj. częściowy) ocenia człowiek inne rzeczy.

B 13 (a) ἁπρεπὲς γὰρ ἦν, φησὶν Ἀριστοτέλης,
ἥκειν εἰς τὸ συμπόσιον σὺν ἱδρῶτι πολλῷ
καὶ κονιορτῷ· δεῖ γὰρ τὸν χαριέντα
μήτε ῥυπᾶν μήτε αὐχμεῖν μήτε
βορβόρῳ χαίρειν καθ' Ἡράκλειτον.
(A t h e n a e u s V 178 F)

[116] Przy okazji wykazania sprzecznej natury wody morskiej Heraklit mógł mieć też na myśli krytykę tradycyjnego już przekonania Greków, iż woda zawiera siłę witalną. Zob. W. J. V e r d e n i u s. *Some Aspects of Heraclitus' Anthropology*. W: *Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studia G. Verbeke ab amicis et collegis dicata*. Leuven 1976 s. 30.

Bo byłoby rzeczą niestosowną, jak mówi Arystoteles, przybyć na ucztę wielce spoconym i zakurzonym, gdyż człowiek dobrze wychowany nie powinien być ani brudny, ani nie umyty, ani też „cieszyć się błotem", jak mówi Heraklit.

(b) ὗες ἥδονται βορβόρῳ μᾶλλον ἢ καθαρῷ ὕδατι.
(C l e m e n s. *Stromata* I 2, 2)

Świnie cieszą się raczej błotem niż czystą wodą.

B 37 (c) si modo credimus Ephesio Heracleto qui ait „sues caeno,
cohortales aves pulvere vel cinere lavari".
(C o l u m e l l a VIII 4)

Jeżeli tylko uwierzymy Heraklitowi z Efezu, który mówi: „świnie myją się w błocie, a ptaki domowe w kurzu lub popiele".

Należy chyba zgodzić się z Kirkiem, który spośród trzech wariantów, posiadających jeden wspólny obraz świń i błota[117], za najpełniejszą i jednocześnie oryginalną uważa wersję Klemensa Aleksandryjskiego[118]. Niezależnie jednak od sporów wokół ostatecznej wersji fragmentu bardziej istotna jest dyskusja nad jego interpretacją. Do tej pory przedstawiono trzy propozycje odczytania sensu tej wypowiedzi. Pierwsza z nich odnosi zdanie Heraklita do większości ludzi[119], którzy z powodu swej ignorancji zachowują się jak świnie. Podobną krytykę zamieszcza filozof w ostatnim zdaniu fragmentu 29: οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα, na co właśnie powołuje się Fränkel, zaliczając fragment 13 do grupy tzw. proporcjonalnych wypowiedzi Efezyjczyka[120]. Niemiecki uczony korzysta również z kontekstu wersji (a), w której znajduje się opinia Arystotelesa na temat właściwego zachowania się człowieka na uczcie, umieszczona bezpośrednio przed frazą: „cieszyć się błotem". Oczywiście nie można wykluczyć moralnej interpretacji przytoczonych słów, jak sugeruje Stagiryta, choć z drugiej strony jest to opinia odosobniona, gdyż żaden inny autor cytujący fragment 13 lub 37 (Klemens, Kolumella, Plutarch: *Quaestiones convivales* 671 A) nie dostrzega w obrazie kąpiących się w błocie świń aluzji do zachowania człowieka[121].

Mało prawdopodobna wydaje się też próba odczytania treści obu fragmentów przez pryzmat nauki orfików: chodzi tu, oczywiście, o wyobrażenie nie oczy-

[117] Wersje (b) i (c) sugerują, iż właściwym podmiotem heraklitejskiej frazy (a) jest raczej „świnia" niż (jak wskazuje kontekst) człowiek o jej charakterze i upodobaniach.

[118] HCF s. 78. Klemens cytuje fragment 13 dwukrotnie: oprócz zamieszczonego tu tekstu z *Dywanów* zob. też *Protrepticus* 92, 4.

[119] Zob. Gigon UH s. 121; Emlyn-Jones s. 104.

[120] TPH s. 221.

[121] Por. Kirk HCF s. 78 n.

szczonej duszy, która w Hadesie ἐν βορβόρῳ κείσεται[122]. Fränkel skłonny jest w ten sposób interpretować zmodyfikowany przez siebie fragment 13 (a): βορβόρῳ κατορύττεται[123]. Ta rytualna kąpiel w błocie obrazuje nurzanie się człowieka w brudzie spraw doczesnych i ograniczenie jego horyzontu intelektualnego do rzeczy materialnych tego świata[124]. Niewątpliwie wypowiedź Heraklita o kąpieli w błocie można było odczytać (ze względu na wspólny element – błoto) w świetle wierzeń orfickich; tym niemniej trudno posądzać filozofa o takie właśnie przekonania, gdy brak w innych fragmentach dowodów za tym przemawiających. Dlatego mistyczny sposób interpretacji nie wydaje się możliwy do przyjęcia.

Za najbardziej prawdopodobne uchodzi jednak wyjaśnienie treści obu fragmentów w świetle teorii przeciwieństw, którymi są: „to, co brudne" (błoto) i „to, co czyste" (czysta woda). Jedność tych dwu skrajnych jakości nie realizuje się bynajmniej w jedności dwu przeciwnych rzeczy: błota i wody. W tym wypadku, podobnie jak miało to miejsce z wodą morską we fragmencie 61, chodzi o jedność przeciwnych jakości reprezentowanych w jednej rzeczy: to, co wstrętne i odpychające dla ludzi (błoto, kurz, popiół), jest jednocześnie pożądane przez zwierzęta (świnie, ptactwo domowe). I odwrotnie – to, co sprawia człowiekowi przyjemność (czysta woda), staje się niemiłe dla świń. Te skrajne, tkwiące w błocie jakości wywołują przeciwne odczucia, zależne od doświadczającego tych jakości podmiotu. Można więc mówić o względności błota lub wody, co wcale nie znaczy, iż naturę tych rzeczy kształtują sprzeczne doznania różnych gatunków stworzeń. Rola tych ostatnich polega jedynie na odkrywaniu przeciwnych jakości w rzeczach, które i tak istnieją przecież niezależnie od doznanych wrażeń (i ocen)[125] i dla których wspólnym mianownikiem jest to, co jako tworzywo całej rzeczywistości, tj. ogień, zapewnia jej jedność w najszerszym, kosmicznym wymiarze.

V. O NADRZĘDNEJ ROLI OGNIA WE WSZECHŚWIECIE

B 64, B 65, B 66 — λέγει δὲ καὶ τοῦ κόσμου κρίσιν καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ διὰ πυρὸς γίνεσθαι λέγων οὕτως·

[122] Por. P l a t o. *Phaedon* 69 C; t e n ż e. *Respublica* 533 D; P l o t i n u s. *Enneades* I 6, 6.

[123] WF s. 256 n. Fränkel wnioskuje o istnieniu takiego potwierdzenia na podstawie doksograficznych opowieści o Heraklicie, który miał zakopać się w błocie (lub gnoju) podczas swej ostatniej choroby.

[124] Por. Fränkel EGPP s. 383 n. i przyp. 33.

[125] W tym właśnie punkcie nasze stanowisko różni się od zdania Kirka (HCF s. 80), który uważa, iż tę jedność dwu widocznych przeciwieństw (czyste – brudne, utożsamione przez uczonego z tym, co przyjemne i nieprzyjemne) zapewnia względność ocen błota, wydawanych na różny sposób przez ludzi i świnie.

„τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός” [B 64], τουτέστι κατευθύνει, κεραυνὸν τὸ πῦρ λέγων τὸ αἰώνιον· λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον. καλεῖ δὲ αὐτὸ χρησμοσύνην καὶ κόρον [B 65]· χρησμοσύνη δέ ἐστιν ἡ διακόσμησις κατ᾽ αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος· „πάντα” γάρ, φησί, „τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται” [B 66].

(H i p p o l y t u s. *Refutatio omnium haeresium* IX 10, 6)

Mówi też, że odbędzie się sąd ognia nad światem i nad wszystkim, co się w nim znajduje, w tych słowach: „Wszystkimi rzeczami steruje piorun” (= B 64), to znaczy, rządzi; przez „piorun” rozumie on wieczny ogień; twierdzi także, że ogień ten jest rozumny i że jest przyczyną rządzenia światem. Nazywa go [sc. ogień] „niedosytem i nasyceniem” (= B 65); niedosyt jest według niego uporządkowaniem [sc. świata], nasycenie zaś powszechnym pożarem (*ekpyrōsis*). Ponieważ, jak twierdzi, „wszystko osądzi i wszystkim zawładnie ogień, który przybędzie” (= B 66).

Staranna analiza Kirka wykazała, iż cały cytowany tu tekst (włącznie z fragmentem 63) jest tylko dygresją Hipolita, odbiegającą od jego zasadniczego tematu, którym jest wykazanie zbieżności (za pomocą wypowiedzi ilustrujących zasadę jedności przeciwieństw) między herezją Noetosa (Ojciec i Syn, Stworzyciel i to, co stworzone, są tym samym) a nauką poganina Heraklita[126]. Dygresyjny charakter omawianego tekstu pozwala wyjaśnić zawarte w nim niejasności. Nie można bowiem uważać fragmentu 64 za właściwą ilustrację sądu nad światem, zgodnie zaś z praktyką Hipolita po słowach λέγει δὲ καὶ φρόνιμον należałoby oczekiwać wyjaśnienia. Wielką pomysłowością wykazał się Fränkel[127], sugerując, iż zdania Heraklita początkowo były napisane na marginesie, a następnie włączone w tekst *Refutatio*, wskutek czego zmienił się ich pierwotny układ, w którym miejsce fragmentu 64 zajmował fragment 66. Zdaniem jednak Kirka fragment 66 nie jest oryginalnym cytatem, lecz wyłącznie podsumowaniem lub parafrazą dokonaną przez Hipolita[128]; jako taki nie może więc ilustrować rzekomo heraklitejskiego stwierdzenia o sądzie ognia nad światem. Jego obecność tutaj dowodzi raczej, że Hipolit wykorzystuje obcą Heraklitowi, stoicką myśl o *ekpyrōsis* („zognieniu” świata – termin użyty przez prof. A. Krokiewicza), chociaż nie potrafi jej uzasadnić inną, bardziej odpowiednią niż fragment 64 wypowiedzią. O zależności Hipolita od jakiegoś stoickiego źródła świadczą też: (1) parafraza: κατευθύνει, (2) fraza: τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον, (3) epitet ognia: φρόνιμον[129]

[126] Kirk HCF s. 349-351.

[127] W liście do Kranza (DK s. 165); zob. też: Fränkel EGPP s. 387 przyp. 41.

[128] Kirk HCF s. 351.

[129] Zastąpienie fragmentu 66 fragmentem 64 (według propozycji Fränkela – zob. przyp. 127 niniejszego artykułu) i uczynienie z tego ostatniego wspomnianej przez nas ilustracji do φρόνιμον daje oczekiwany sens, gdyż οἰακίζει sugeruje rozumność podmiotu działającego. Być może, bardziej wiarogodna jest propozycja Reinhardta (wg Kirk HCF s. 352), zgodnie z którą samo φρόνιμον mogłoby być cytatem lub pozostałością ze zdania Heraklita. Jak jednak konkluduje Kirk (HCF s. 353) na podstawie przytoczonych świadectw, πῦρ

(odpowiednik stoickiego νοερόν) i (4) współzależność między χρησμοσύνη i διακόσμησις oraz między κόρος i ἐκπύρωσις[130].

Wymienione tu zależności nie zmieniają jednak faktu, iż fragment 64 jest oryginalnym zdaniem Heraklita, w którym po raz drugi (por. B. 41) spotykamy się z obrazem sterowania (οἰακίζει od οἴαξ 'uchwyt steru', 'ster'). Metafora sternika prowadzącego statek państwa pojawia się już w starej greckiej poezji lirycznej. Nie mniej stara jest metafora kosmicznych rządów, sięgająca prawdopodobnie początków greckiej filozofii, bo zdaje się, że *apeiron* Anaksymandra „zawiera wszystko i steruje wszystkim (*kybernan*)"[131]; obraz sterowania kosmosem we fragmencie 64 może więc być echem słów Anaksymandra[132]. Podejmując jednak stary motyw, Heraklit, tak jak i w innych wypowiedziach, pragnie przekazać za jego pośrednictwem nową treść. Jak stwierdził Marcovich[133], fragment 64 może być uważany za typowy przypadek heraklitejskiej „midway theology" (por. też B 32): słowo κεραυνός jest jakby „wspólnym mianownikiem" zarówno tradycyjnego pojęcia Zeusa, jak i nowej idei ognia, gdyż z jednej strony piorun to przecież główna broń Zeusa[134] i jako *pars pro toto* zastępuje najwyższe bóstwo[135], z drugiej zaś jest on także symbolem ognia[136]. Dopiero zestawienie obu tych koncepcji (tradycyjnej i na wskroś nowej) pozwala prawdopodobnie zrozumieć myśl Heraklita, iż jedynie ogień (a nie Zeus czy też jakieś inne bóstwo) steruje wszystkimi rzeczami, tzn. jest odpowiedzialny za sposób, w jaki te rzeczy się zachowują. Chodzi tu chyba przede wszystkim o zarządzanie światem fizycznym (τὰ πάντα) i odbywającymi się w nim procesami[137]. Trudno jednoznacznie określić, na czym polega kierownicza aktywność rozumnego ognia – (1) czy na utrzymywaniu regularnego biegu, porządku i cykliczności naturalnych zjawisk (jak dzień i noc, pory roku), (2) czy na zapewnieniu stałej zamiany kosmicznego ognia na rozmaitość rzeczy i zjawisk (por. B 67), (3) czy też wresz-

---

φρόνιμον jest frazą stoicką.

[130] Kirk HCF s. 351 n. Z podanych punktów wynika, że Hipolit znał zarówno stoicką wersję dzieła Heraklita, jak i sam oryginał.

[131] A r i s t o t e l e s. *Physica* 203 b 11 = DK 22 A 15. Imię Anaksymandra pojawia się w następnym zdaniu i chyba nikt inny nie mógł się tak wyrazić o *apeiron*.

[132] Zob. Kahn ATH s. 272; por. D i o g e n e s fr. 5: „[...] wszyscy ludzie są sterowani (*kybernasthai*) przez rozumne Powietrze [...]".

[133] HEM s. 424.

[134] Por. Gigon UH s. 145.

[135] Kirk (HCF s. 355) wykazuje jednak, iż nie należy utożsamiać „pioruna" z imieniem Zeusa.

[136] Por. Kirk HCF s. 356. Gigon (UH s. 146) i Kirk (HCF s. 355) zwracają uwagę na to, iż piorun jest także bronią wojenną; jako taki mógłby więc piorun być przyczyną „wojny", która zapewnia istnienie świata.

[137] Piorun, tradycyjna broń Zeusa, jest symbolem boskiej władzy i sprawiedliwości wymierzanej wyłącznie ludziom.

cie na zachowaniu miar lub prawidłowości w jakościowych zmianach podstawowych substancji (ogień, woda, ziemia). Być może, wszystkie trzy możliwości opisują sposób sterowania światem przez boski ogień. Tym niemniej w świetle fragmentu 31, głoszącego miarowość przemian ognia na morze i ziemię, za najbardziej prawdopodobną może uchodzić trzecia możliwość[138] ze względu na fundamentalną rolę, jaką spełnia zasada zachowania miar w fizyce Heraklita.

Jeśli jednak dostrzega się w piorunie paradoks łączący dwa przeciwieństwa, a mianowicie siłę niszczącą życie i jednocześnie je podtrzymującą (bo piorun--ogień zapewnia istnienie całemu światu i każdej jego cząstce)[139], to wówczas nasuwa się wniosek, iż wszystkie główne zasady heraklitejskiej kosmologii zazębiają się (jak np. zasada miar z zasadą tożsamości przeciwieństw); i nie można się temu dziwić, skoro każda rzecz powstaje z ognia (por. B 10: ἐξ ἑνὸς πάντα i B 50: ἓν πάντα εἶναι) – to właśnie owa porcja ognia, tworząca daną rzecz, wyznacza jej (tj. rzeczy) kierunek, ku jakiemu musi ona zdążać na drodze przekształceń (por. B 60)[140].

Znacznie trudniej ustalić znaczenie następnego fragmentu (B 65), złożonego zaledwie z dwóch słów: χρησμοσύνη i κόρος, których autentyczność gwarantują niezależne od Hipolita źródła cytujące te same terminy[141]. W utożsamieniu „niedosytu" z procesem kształtowania świata, a „nasycenia" z *ekpyrōsis*, terminem oznaczającym zarówno proces pożaru świata jak i sam ogień powstały po tym pożarze, Hipolit wyraża dobrze już znaną stoicką interpretację kolejnych etapów w kosmicznym cyklu istnienia świata[142]. O ile łatwo jest zwolennikom idei *ekpyrōsis* (u Heraklita) „zaadaptować" na jej poparcie fragment 66, o wiele jednak trudniejszą rzeczą jest uczynić tak samo w przypadku dwóch słów fragmentu 65. Można tylko domyślać się, iż w oryginalnym kontekście musiały one mieć jakiś związek z ogniem[143], gdyż w przeciwnym razie nie byłoby podstaw do wspomnianej wyżej interpretacji stoickiej. Prawdopodobnie *chrēsmosynē* i *koros* odnosiły się pierwotnie do kosmologicznych przemian materii ze względu na rzadkość występowania pierwszego terminu, który w dwóch innych fragmentach (67 i 111) zastąpiony został słowem λιμός (w parze: κόρος – λιμός); zamiana ta nie wydaje się przypadkowa, ponieważ *limos* nie mógłby być odpowiednim terminem,

---

[138] Zob. Kirk HCF s. 356; Marcovich HEM s. 425.

[139] Por. C. D. C. R e e v e. *Ekpyrōsis and the Priority of Fire in Heraclitus*. „Phronesis" 27:1982 s. 303.

[140] Por. Fränkel EGPP s. 387.

[141] P h i l o. *De legibus specialibus* I 208; t e n ż e. *Legum allegoriae* III 7; P l u t a r c h u s. *De E apud Delphos* 9, 389 C.

[142] Podsumowanie argumentów „za" i „przeciw" idei *ekpyrōsis* u Heraklita zamieszcza Kirk HCF s. 335-338.

[143] Jak zauważa Marcovich (HEM s. 298), Hipolit cytuje fragment 65 razem z innymi wypowiedziami Heraklita na temat ognia (B 64, B 66, B 67) i dlatego B 65 nie stanowi ilustracji zasady przeciwieństw, tak jak wcześniej cytowane przez Hipolita fragmenty (od 59 do 62).

gdyby go umieścić w kontekście kosmologicznym[144] (a nie tak jak we fragmencie 111 – w antropologicznym). Jednakże tę samą parę (*koros* – *limos*) łączy przecież we fragmencie 67 wyraźny związek z bogiem (*theos*), którego materialną jakby postacią jest wieczny ogień (κεραυνός – B 64, πῦρ – B 30-31; por. też paralelną metaforę sterowania światem przez piorun i przez jedyną mądrość z fragmentu 41). Tak jak bóg jest wszelkimi przeciwieństwami (B 67), tak samo może nimi być również πῦρ, tym bardziej że on sam urzeczywistnia w sobie dwie hipostazy: zapalanie się (*chrēsmosynē*) i gaśnięcie (*koros*), gdyż rzeczywisty fenomen ognia polega na „potrzebie" (lub „głodzie") paliwa i „sytości", kiedy się ono kończy[145]. Obie te cechy wyjaśniają przeciwną naturę ognia i zapewniają mu bezustanne trwanie. Nazwanie ognia „niedosytem" (brakiem) i „nasyceniem" można więc rozpatrywać w aspekcie (1) jedności przeciwieństw[146] (bo *chrēsmosynē* i *koros*, dwie istotne natury ognia, powielane w całym świecie, zapewniają ciągłość i stałość kosmologicznych przemian rzeczy[147]), (2) cykliczności i ciągłości (nieprzerywalność – por. 84) przemian, bo w tym samym czasie następuje „nasycenie" (tzn. stan, kiedy ogień na drodze w dół zamienia się w morze i ziemię) i „niedosyt", czyli odwrócenie kierunku zmiany (droga w górę do ognia), a w rezultacie powrót podstawowych żywiołów do swego pierwotnego tworzywa.

Dość zagadkowo mówi o nim fragment 66. Jak już wspominaliśmy (omawiając fragment 64), Kirk (wcześniej zaś Reinhardt[148]) odrzucił tę wypowiedź, traktując ją jako „podsumowanie lub parafrazę Hipolita"[149]. W obronie jej autentyczności stanęli: Gigon[150], Marcovich[151], Bollack-Wismann[152] i Kahn[153]. W konkluzji swoich rozważań Kirk stwierdza, iż zestawienie czasowników we fragmencie 66 jest niecodzienne, a otrzymane znaczenie wcale nie usprawiedliwia zawiłej metafory jurystycznej; w rezultacie jest to zdanie typowo chrześcijańskie,

[144] Kirk HCF s. 358. W wyrażeniu Hipolita καλεῖ δὲ αὐτὸ [sc. πῦρ] χρησμοσύνην ... Gigon (UH s. 49) upatruje nawet rozszerzoną postać fragmentu 65: <πῦρ>· χρησμοσύνη κόρος, <πόλεμος εἰρήνη>.

[145] κόρος sugeruje w grece *hybris*, a więc nieszczęście, stąd też mogła się wziąć stoicka interpretacja *koros* jako zniszczenia porządku świata.

[146] Guthrie (HGP s. 455) uważa fragment 65 za jeszcze jedno stwierdzenie tożsamości przeciwieństw.

[147] Por. Kirk HCF s. 359.

[148] P s. 164 nn.

[149] HCF s. 351, 359 nn.

[150] UH s. 130 n.

[151] HEM s. 435.

[152] S. 218.

[153] ATH s. 272 i przyp. 402.

wyjaśniające κόσμου κρίσιν, czyli chrześcijańskie pojęcie sądu ostatecznego[154]. Czy jednak musimy iść za Hipolitem i interpretować sąd ognia w specyficznie chrześcijańskim sensie? Wydaje się, iż nie ma ku temu powodów, gdyż już w samym twierdzeniu Kirka o wyjątkowym doborze czasowników (w B 66) kryje się argument przeciw uznawaniu go za zwykłe objaśnienie (parafrazę) poprzedzających słów (κόσμου κρίσιν). Niekoniecznie też należy rozumieć fragment w sensie ostatecznego pożaru świata (*ekpyrōsis*), jak czynią to jej zwolennicy[155].

Jak zatem rozumieć funkcję ognia w postaci surowego sędziego? Niewątpliwie participium ἐπελθόν wyraża powszechną (ze względu na πάντα) bliskość (obecność) ognia i jednocześnie jego odrębność (jeśli πάντα przeciwstawimy τὸ πῦρ ἐπελθόν), rozumianą jako człon przeciwieństwa: jeden ogień – wszystkie rzeczy. Niemniej jednak ten sam ogień jest nie tylko zwykłym partnerem we wzajemnej relacji dwu przeciwieństw, lecz także spełnia nadrzędną (tj. kierowniczą) rolę w stosunku do swgo oponenta. Opisują ją dwa czasowniki: pierwszy dzięki swej ambiwalencji oznacza zarówno negatywny, jak i pozytywny wynik czynności sądzenia[156] (κρίνειν τίνα 'brać kogoś do sądu', 'sądzić' – LSJ s.v. III 2), innymi słowy: osądzenie sporu na czyjąś korzyść (uniewinnienie) lub niekorzyść (czyli uznanie winnym i wyznaczenie kary). Jako sędzia ogień rozstrzygnie o losie każdej rzeczy, tj. zadecyduje, czy jej przeznaczeniem będzie droga do góry (do pełniejszego życia) czy też droga w dół (tożsama ze śmiercią i zamianą na „bardziej ziemskie" elementy). Rola ognia nie kończy się jednak na wydawaniu wyroków, gdyż sprawuje on też funkcję ich egzekutora, co oznacza, iż pochwyci (weźmie w posiadanie) wszystkie rzeczy[157]. Wydaje się, iż „wykonawca" powszechnej sprawiedliwości, Ogień, odgrywa tu rolę samej Sprawiedliwości (Δίκη καταλήψεται – B 28 b) i jej sług, Furii ('Ερινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν – B 94). Sprawiedliwość identyfikuje się gdzie indziej z walką (B 80), jaka toczy się między przeciwieństwami. Jeśli więc ukryta w obrazie fragmentu 66 myśl jest logiczna, to Ogień tożsamy ze Sprawiedliwością musi zastępować nie tylko zasadę kosmicznego przewodnictwa (jak piorun we fragmencie 64), lecz także kosmiczną strukturę przeciwieństw, zilustrowaną w

[154] Kirk HCF s. 360.

[155] Zeller, Diels, Gomperz, Gilbert, Brieger, Gigon – podajemy za: Kirk HCF s. 335 n. Guthrie natomiast (HGP s. 456) zajmuje „neutralne" stanowisko, kiedy stwierdza, że „gdyby Heraklit napisał go [tj. B 66], to zechciałby w ten sposób podkreślić dominację ognia, który wszystko pochłaniając zdemaskuje zanieczyszczenia innych stanów materii".

[156] Zob. Kahn ATH s. 273.

[157] Dość nieoczekiwaną i chyba niezbyt uzasadnioną jest propozycja ograniczenia sensu πάντα do πάντα τὰ ζῷα, przedstawiona przez Marcovicha (HEM s. 436); w rezultacie uczony zawęża też sferę odniesienia (treści fragmentu) do teologicznej, wykluczając kosmologiczną.

miarowym zapalaniu się i gaśnięciu (B 30); o tym bowiem, czym dana rzecz jest, decyduje fakt, na ile jest ona ogniem (tzn. jaka ilość ognia ją tworzy).

Można zatem ogólnie określić ogień mianem *principium individuationis* wszystkich przeciwieństw, a w ten sposób wszystkich rzeczy[158]. Aby dobrze to zrozumieć, należy jednak dostrzegać zmienność ról, jakie spełnia ogień u Heraklita: przede wszystkim jest to podstawowe tworzywo obok innych form materii (ziemi, wody i powietrza, jeśli uznamy za autentyczny fragment 76); z drugiej strony, wiecznie żywy ogień (utożsamiony we fragmencie 30 z porządkiem kosmicznym) prezentuje się jako rozumny system wszystkich elementarnych form, które powstają w wyniku miarowego zapalania się i gaśnięcia. Ta uprzywilejowana rola ognia czyni go czymś więcej niż tylko tworzywem: będąc bowiem kosmosem (porządkiem świata) i rządzącą nim sprawiedliwością, wykazuje cechy boskiej mądrości (logosu), której właśnie piorun (czyli ogień) jest wcieleniem i instrumentem. U podstaw tak nowatoskiej idei boga-logosu leży sprzeczność tkwiąca w jego naturze o jedności (tożsamości) przeciwieństw. Czym zatem była i na czym polegała owa nauka? W świetle dokonanych analiz można już pokusić się o sformułowanie pewnych ogólnych wniosków.

Wiara filozofa w identyczność przeciwieństw (w to, że one wszystkie są tym samym) nie przeszkadzała mu, jak się wydaje, w uświadomieniu sobie, iż owa tożsamość obejmowała różne rodzaje pokrewieństw, a mianowicie: (1) wzajemne następstwo i zmiana jakości lub rzeczy, które znajdują się na przeciwnych biegunach tego samego kontinuum (tzn. ciągłego i powtarzalnego cyklu), jak np. dzień i noc, lato i zima, głód i nasycenie (B 67) (O tym, iż ta wzajemna zmiana była dla filozofa świadectwem jedności, świadczy fragment 88, tu bowiem tożsamość życia i śmierci, młodości i starości, czuwania i snu urzeczywistnia się w osobie człowieka.); (2) względność (relatywność) rzeczy wobec doświadczającego (oceniającego) przedmiotu (podmiotu) – wszak nie ma zasadniczej różnicy między przyjemnym (dobrym, pożądanym) i nieprzyjemnym (złym, niepożądanym) aspektem wody morskiej, błota, czystej wody, plew i złota, na co wskazują sprzeczne sądy wydawane przez ryby, świnie, osły i ludzi, a więc także względność ocen danej rzeczy dowodzi jej sprzecznej natury (B 61, B 13, B 37, B 9, B 4, B 58); (3) o istnieniu jedności dwu przeciwieństw wnioskujemy również na podstawie faktu, iż ani jedno, ani drugie nie istniałoby bez swego „partnera" – bo choć ludzie nazywają jedne rzeczy dobrymi (pożądanymi), inne zaś złymi, tak jedne jak i drugie (zdrowie – choroba, sytość – głód, wypoczynek – zmęczenie: B 111, B 84) mogą istnieć tylko wtedy, gdy dostrzega się ich przeciwieństwa, tak więc negatywne człony przeciwieństw mają równie pozytywny (co ich przeciwne człony) udział w tworzeniu wzajemnej więzi między nimi; (4) „identyczność"

[158] R e e v e, jw. s. 303.

przeciwieństw gwarantują też aspekty tej samej rzeczy, jak chociażby przykład łuku (B 48), którego nazwa utożsamia się ze spełnianymi przez niego funkcjami (przynosi życie i powoduje śmierć). Podobnie jedną i tę samą drogę można przemierzać w górę i w dół (zob. B 60; por. B 59: droga prosta i krzywa są tożsame, bo jedna i ta sama jest droga pisania).

Wyróżnione tu rodzaje pokrewieństw (tożsamości) między przeciwieństwami są jakby „połączeniami" (B 10) opisującymi różne sposoby relacji między częściami kosmosu. Dominują w nim dwie tendencje: od jedności ku wielości (różnorodności) i przeciwna jej tendencja ku jedności (B 10); obie są równocześnie dwoma fundamentalnymi prawami teorii przeciwieństw, bo jedność świata opiera się na dynamicznej sprzeczności rzeczy (wielości przeciwieństw). Produktem tej walki jest harmonia łuku i liry (B 51). Aby jednak utrzymać antagonizm przeciwnych członów, konieczny jest ciągły ruch i nieustanna zmiana między nimi (B 125). Tę ciągłość istnienia zapewnia światu ogień. Skoro zaś bóg jest wszystkimi przeciwieństwami (B 67), to może nimi być i ogień, urzeczywistniający przecież dwie hipostazy: zapalanie się (niedosyt) i gaśnięcie (nasycenie – por. B 65), początek życia i jego koniec – śmierć, czyli fundamentalne przeciwieństwa, które leżą u podstaw istnienia wszystkich rzeczy. Sprzeczna natura ognia nie jest jego jedyną cechą – wszak jako sprawiedliwy sędzia rozstrzyga on o losie każdej rzeczy (B 66) – jest więc jednocześnie strukturą przeciwieństw (tj. wiecznym światem) i ich zasadą porządkującą – logosem, wyposażoną w najwyższy stopień mądrości (B 32), która staje się w ten sposób nowym wyobrażeniem boskiej sprawiedliwości. Ogień Heraklita zawiera zatem wszystkie cechy, jakimi odznacza się Zeus, Dike czy jakiekolwiek inne bóstwo z tradycyjnego panteonu Greków, a nadto przewyższa dotychczasowe wyobrażenia swoim znaczeniem – jest bowiem nie tylko bogiem sprawującym władzę nad ludźmi, jest również sprawiedliwością i rozumem (logosem) świata, jest także kosmiczną siłą tworzącą i jednocześnie nim kierującą za pomocą zasady przeciwieństw.

ON THE PRINCIPLE OF IDENTITY IN DIVERSITY IN THE THOUGHT OF HERACLITUS

S u m m a r y

The present paper is a study in which one proves, by way of an accurate analysis of the chosen passages, the thesis that Heraclitus of Ephesus fully deserves to be called the creator of the theory of opposites. The latter is also called in scientific literature the principle of identity, unity or coincidence of opposites which has a Latin name to it, i.e. *coincidentia oppositorum*. The thought of a fluctuating nature of reality, made up of opposites, played a fundamental role in Heraclitus' philosophy. Almost the fourth part of the fragments which have been

preserved to date deal with opposites. According to the Ephesian, the world can be understood only by way of the categories of opposites, i.e. as a reality whose existence, and that both in the physical and theological sense, guarantees a continuous tension (motion) between these opposites. The author seeks to prove that the contradictory nature of the Heraclitean being has its source and justification in the theory of the unity in diversity. What makes the author think so is an analysis of the majority of fragments in which the said principle is made use of. The fragments in question have been divided in the paper into a few basic groups. First, there are statements in which the principle of opposites directly or indirectly touches on the being named God. The final fragments of the study discuss this (that is God's) contradictory nature, called Fire. The names which have been mentioned here are: God (B 67) and Fire which occur also in the texts as Strife (B 53, B 80), Harmony (B 51, B 8, B 54), the only Wisdom (B 32). These are names, as it seems, of the same Being whose presence in the world had various embodiments according to Heraclitus. Each figure of the Being, however, manifests a contradictory nature and reaches out to opposites as its justification. That is why Heraclitus regarded the embodiment of fire as the most appropriate one of that Being. Its fluctuating nature was the most handy to visualise and explain the same fluctuating nature of the world.

Heraclitus illustrates such a novel teaching about the world made of opposites with examples in which the principle of unity in diversity embraced various kinds of kinships: 1) mutual sequence and change of qualities or things placed on the opposite poles of the same continuum (that is, continuous and repeatable cycle as seen in day and night, summer and winter, want and surfeit (B 67); 2) relativity of things vs the experiencing object (subject); there is no basic difference between pleasant (good) and unpleasant (bad) aspect of the sea water, mire, clean water, chaff and gold which is proved by contradictory feelings and judgements of fish, pigs, donkeys and people (B 61, B 13, B 37, B 9, B 4, B 58); 3) unity of two opposites comes from the fact that none of them could exist without the other as its „fellow-partner" (B 111, B 84); 4) „identity" of opposites is also guaranteed by various aspects of the same thing (the example with a bow – B 48).

All kinds of kinships between opposites mentioned here are, as it were, „links" (B 10) which describe various kinds of relations between particles of the universe in which there dominate two tendencies: from unity to plurlity, and its opposite tendency towards unity. They are the same time foundations of the theory of opposites, because the unity of the world is based on the dynamic contradiction of things, that is to say, on a continuous change between opposites which create those things. Ultimately, all opposites may be embraced only by God (B 67) and His contradictory nature – Fire, making real two hypostases: kindling (want) and going out (surfeit – comp. B 65), beginning and end of life, that is those basic opposites which grant existence to all things. Ultimately, contradictoriness rooted in Fire becomes in the thought of Heraclitus a cosmic power which constitutes the world, that is God in a new, not traditional, image of divinity.

Translated by Jan Kłos